Adelphi eBook

Roberto Calasso

IL LIBRO DI TUTTI I LIBRI

Roberto Calasso

Il libro di tutti i libri

Adelphi eBook

Quest’opera è protetta
dalla legge sul diritto d’autore
È vietata ogni duplicazione,
anche parziale, non autorizzata

In copertina: *Esdra mostra il libro della Legge*
(Sinagoga di Dura Europos, III secolo d.C.)
Museo Nazionale di Damasco

photo © ZEV RADOVAN / BRIDGEMAN IMAGES

Prima edizione digitale 2019

© 2019 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
www.adelphi.it

ISBN 978-88-459-8196-8

NOTA ALL'EDIZIONE DIGITALE

Per la presente edizione digitale i numeri tra parentesi quadra nel testo indicano la pagina corrispondente dell'edizione cartacea (*Il libro di tutti i libri*, Biblioteca Adelphi, 2019), in modo da rendere più agevole la consultazione delle fonti.

IL LIBRO DI TUTTI I LIBRI

Così, libro dopo libro, il libro di tutti i libri potrebbe mostrarci che ci è stato dato perché tentiamo di entrarvi come in un secondo mondo e lì ci smarriamo, ci illuminiamo e ci perfezioniamo.

GOETHE

I
LA TORAH IN CIELO

[15] Novecentosettantaquattro generazioni prima che il mondo venisse creato, la Torah fu scritta. Come? Con fuoco nero su fuoco bianco. Era la figlia unica di Iahvè. Il padre volle che vivesse in terra straniera. Gli Angeli officianti gli dissero: «Perché non rimane in cielo?». Iahvè rispose: «Che ve ne importa?». Giunse un re che prese la figlia in sposa. Iahvè gli disse: «La figlia che ti ho dato è la mia unica. Non posso separarmene. Ma non posso dirti neppure di non prenderla, perché è la tua sposa. Concedimi solo questo: che ovunque andiate ci sia una stanza per me».

Nella solitudine precedente alla Creazione, Iahvè fu assistito soltanto da sua figlia. Era la Torah, Legge, ed era la Hokhmah, Sapienza. Era la consigliera, ma operava anche come artefice: calcolava le misure, provvedeva a sigillare le acque, tracciava confini di sabbia, saldava le giunture dei cieli. E talvolta era il [16] piano squadernato della Creazione. Allora Iahvè la contemplava in silenzio.

La Sapienza fu artefice, fu il piano, fu lo strumento. Ma ancora più spesso fu l'assistente, al fianco di Iahvè. Quando era nata, «non c'erano ancora gli abissi». Le acque ancora non erompevano. E i cieli dovevano ancora essere appesi e sospesi. Ogni volta, quando qualcosa appariva e si trasformava, «ero con lui e componevo tutte le cose», «*cum eo eram, cuncta componens*», disse la Sapienza. Nessuno avrebbe mai conosciuto maggiore fierezza né maggior stupore. Mentre il ciclo delle meraviglie si avvicinava al suo termine, la Sapienza giocava tutto il tempo per terra, sempre davanti a Iahvè. Fu allora il momento più felice della Creazione, un piacere ininterrotto («*delectabar per singulos dies*»), la cui emanazione si trasmise, affievolita e contraffatta, ai figli degli uomini.

Insieme all'espiazione, all'Eden, alla Gehenna, al trono della maestà, al Tempio, al nome del Messia, la Torah fu una delle sette cose che vennero create prima che il mondo fosse creato. L'Eden, che era un giardino, si librava in un luogo che precedeva lo spazio. E così anche la Gehenna, che era una valle. La loro presenza era indispensabile, ma non si capiva come e dove potessero risiedere prima che il mondo fosse. Mentre alla Torah era indifferente che il mondo esistesse o meno. Stava sulle ginocchia del Padre e cantava insieme agli Angeli officianti. Dopo centinaia di generazioni alcuni di loro, guardando in basso, videro un uomo che a fatica saliva un monte. Li colse una fitta di nostalgia che anticipava la perdita e dissero al Padre: «Perché vuoi dare questo gioiello [17] ben custodito a un essere di carne e sangue?». Ma era già troppo tardi.

Che la Torah fosse scritta con fuoco nero su fuoco bianco faceva sì, secondo Nachmanide, cabbalista di Gerona, che potesse essere letta in due modi antitetici: o come una scrittura continua, non divisa in parole – questo esige la natura del fuoco –, o nel modo tradizionale, in quanto composta da precetti e racconti. Nel primo caso, la scrittura continua diventava una sequenza di nomi. Precetti e racconti si dileguavano. Ma altri cabbalisti di Gerona si spinsero oltre. Perché mantenere quella pluralità di nomi? L'intera Torah doveva essere letta come un solo nome, il Nome del Santo. Azriel si azzardò a dire che la discendenza di Esaù, elencata in *Genesi*, 36, e generalmente ritenuta un passo superfluo, non doveva essere considerata fondamentalmente distinta dal Decalogo. Erano singole parti di uno stesso edificio, altrettanto indispensabili.

La Sapienza uscì dalla bocca del Padre in forma di nube. «Come nube coprii la terra». Prima che il mondo fosse creato, aveva drizzato la sua tenda nei cieli e là aspettava. Raggiungeva il Padre nella «colonna di nube», dove stava il suo trono. Tenda e colonna di nube: sarebbero riapparse insieme un giorno, quando Mosè, davanti agli Ebrei stupefatti, si ritirò nella «Tenda dell'Incontro» e subito dopo una colonna di nube ne occluse l'entrata. Così Iahvè aveva voluto parlare a Mosè, «faccia a faccia, come un uomo parla al suo vicino». La Sapienza invece passava dall'interno della tenda all'interno della colonna di nube. Fu il primo passo, l'inizio di un viaggio incessante. [18] Da allora la Sapienza visitò ogni angolo del cosmo. «Sola ho percorso il cerchio del cielo, / ho camminato nelle profondità degli abissi. / Nei flutti del mare, per tutta la terra, / in ogni popolo, in ogni nazione mi sono arricchita». Ovunque la Sapienza trovava una sostanza di cui nutrirsi. Ma pensava sempre alla sua tenda. Voleva trovare un altro luogo dove drizzarla. Un giorno il Padre le fece un cenno. «E così mi sono stabilita in Sion» disse la Sapienza, concludendo il suo racconto. Nella stessa terra, un giorno, il Figlio, che era suo fratello, non avrebbe trovato «dove poggiare la testa».

II
SAUL E SAMUELE

[21] Saul apparve mentre andava in cerca di certe asine che si erano smarrite. Accompagnato da un servo di casa, fece molta strada. Ma le asine non si trovavano. Quando arrivarono a Suf, Saul disse al servo: «Mio padre ormai non penserà più alle asine, ma si chiederà dove siamo finiti noi». Avevano camminato tre giorni, per quelle asine. Avevano sorpassato la montagna di Ephraim, attraversato il paese di Shalishah e poi il paese di Shaalim. Le asine non si trovavano. E ormai si sentivano confusi, incerti sulla via da prendere per il ritorno. Allora il servitore disse che aveva sentito parlare di un veggente che abitava a Suf. Forse avrebbe potuto aiutarli. Saul era d'accordo, ma non avevano più neppure un tozzo di pane nelle loro bisacce. Che cosa avrebbero potuto offrire al veggente? Il servitore disse: «Mi sono ritrovato fra le mani uno *sheqel* d'argento. Potremmo darlo al veggente e chiedergli la strada». Il testo biblico aggiunge parole esplicative: «Un tempo, in Israele, quando un uomo andava a consultare Elohim, si esprimeva così: "Su, [22] andiamo dal veggente!". Quello che oggi si chiama "profeta" un tempo veniva chiamato "veggente"».

Un gruppo di ragazze era uscito dalla porta di Suf per attingere acqua dal pozzo. Così avvengono gli incontri fatali, intorno a un pozzo. Come con Rebecca, come con Rachele, come con Demetra a Eleusi. Anche questa volta c'era uno sciame di ragazze. Videro i due stranieri che stavano salendo verso la porta della città. «Il veggente è da questa parte?» chiesero i due ignoti. Le ragazze risposero con premura: lo avrebbero incontrato subito, ma dovevano fare presto, perché stava per uscire dalla città. Dovete incontrarlo – dissero – «prima ancora che salga sull'altura per mangiare, poiché il popolo non mangerà prima che arrivi lui. È lui infatti che benedice il sacrificio, dopodiché gli invitati mangiano». Poco dopo, alla porta di Suf, Saul vide un uomo che stava uscendo dalle mura e gli chiese: «Ti prego di indicarmi dov'è la casa del veggente». Samuele rispose: «Sono io il veggente». E invitò subito Saul a seguirlo sull'altura: «Mangerete con me oggi». Poi aggiunse: «Quanto alle asine smarrite tre giorni fa, sono state trovate». Per un sacerdote come Samuele la prima esigenza è sacrificare e spartire quelle carni del sacrificio che si mangiano. Saul ebbe la porzione migliore e Samuele disse: «Ecco quel che rimane, te l'hanno messo davanti: mangia! Lo hanno tenuto apposta per te, quando ho invitato il popolo alla festa». La porzione è *moîra*, «destino». Il destino di Saul era già pronto, tenuto in serbo per lui. Lo avevano aspettato.

Per chi non sa – e tutti non sanno – le asine smarrite sono ciò che permise l'incontro fra Saul e Samuele. Se il padre di Saul non avesse ordinato al figlio di ritrovarle, Saul sarebbe rimasto nella sua famiglia, [23] nella più piccola tribù di Israele. Era un giovane bello, di una testa più alto dei suoi compagni e non aveva dato segno di alcuna vocazione particolare. Grazie alle asine smarrite, si trovò un giorno lontano da casa, ignorando la via per tornarvi. Era pronto a pagare con una moneta d'argento chi gliela mostrasse.

È questa la situazione in cui Iahvè gli fece incontrare Samuele. Le asine smarrite erano l'artificio che avrebbe reso possibile l'incontro. E quelle asine sarebbero state ritrovate. Non da Saul, ma – non si sa come – da Samuele stesso, il veggente che avrebbe fatto di Saul il primo re d'Israele. Iahvè era anche un allegorista. Le asine smarrite e ritrovate erano anche il popolo che agognava un re ma non sarebbe stato in grado di sceglierlo, se il veggente Samuele non l'avesse unto con l'olio che teneva in un flacone.

Dopo la festa sacrificale tornarono nella città. Samuele fece stendere un letto per Saul sul tetto della sua casa. Poi lo svegliò di primo mattino e gli disse: «Alzati, ti farò partire». Uscirono insieme dalla città. Samuele disse a Saul di mandare avanti il servo. Lui invece doveva fermarsi. Doveva sentire la parola di Dio. Samuele estrasse un flacone di olio e lo versò sulla testa di Saul. Disse che Iahvè lo aveva unto «come capo del suo popolo». Erano soli, poco dopo l'aurora. Poi Samuele disse a Saul di mettersi in cammino. E accennò a tre episodi che gli sarebbero accaduti. Il primo riguardava le asine smarrite. A Tseltsach, vicino alla tomba di Rebecca, due ignoti gli avrebbero detto che le asine erano state ritrovate. Così accadde. Il padre, dissero, non ci pensava più, ma si preoccupava per il figlio, che non tornava.

Anche gli altri episodi predetti si avverarono rapidamente. Erano i «segni», aveva detto Samuele. E aveva [24] aggiunto: da allora in poi «agirai seguendo ciò che ti si offrirà». Era una regola potente. I segni si manifestarono e Saul capì ciò che Samuele gli aveva detto: «Sarai trasformato in un altro uomo».

Chi lo aveva conosciuto prima era incredulo. Possibile che Saul, il figlio di Qish, il bello, il grande, ora si comportasse come un *nabi*, un «profeta»? Che danzasse e parlasse al suono di arpe e tamburelli? Dicevano: «Ma che cosa è successo al figlio di Qish? C'è anche Saul in mezzo ai profeti?». Così nacque un proverbio lievemente beffardo, che si usa ancora: «C'è anche Saul in mezzo ai profeti?».

Quando Saul ebbe finito di profetizzare, incontrò suo zio. Sembrava tornato quello di prima. Nulla lo distingueva da quando era partito. Lo zio voleva soltanto sapere dove Saul era andato a finire, con il suo servitore. «A cercare le asine» disse Saul. «Ma non si trovavano» aggiunse. «Allora siamo andati da Samuele». «E Samuele che cosa ti ha detto?» insisteva lo zio. «Che le asine erano state trovate» disse Saul. «Ma non gli rivelò il discorso del regno» precisa il testo biblico.

Soltanto Samuele sapeva che Saul era il re d'Israele. Ora occorreva che lo sapesse il popolo. Samuele lo convocò a Mispah. Rammentò a tutti che avevano chiesto un re e con ciò stesso avevano respinto Iahvè, «colui che vi salva da tutti i mali e tutte le angosce». Avevano osato dirgli: «Devi stabilire un re su di noi». E allora presentatevi a Iahvè, aveva aggiunto Samuele, brusco.

Tutte le tribù erano presenti. Tirarono a sorte, perché questo era il giudizio di Iahvè. Fu estratta la tribù di Beniamino. Ora dovevano sorteggiare la famiglia. Fu estratta la famiglia di Matri. Ora toccava sorteggiare un membro della famiglia. Erano tutti [25] schierati. Ma non c'era Saul. Chiesero a Iahvè se mancava qualcuno. Iahvè disse: «Sta nascosto fra i bagagli». Saul allora si fece avanti. Era più alto di tutti quelli che aveva intorno. Samuele disse: «Non c'è nessuno come lui in tutto il popolo». Allora il popolo acclamò Saul. Fu il primo re di Israele.

Saul si nascose fra i bagagli, in questo simile a Harpo Marx, perché era stato colpito dal *terrore dell'elezione*. Un terrore che la sua gente più di ogni altra avrebbe provato nella storia. Era il terrore del caso, della sorte che avrebbe potuto eleggerlo un attimo dopo. Ma Saul sapeva che l'elezione era già avvenuta, nel momento in cui Samuele lo aveva unto. Allora però erano soli. Nessuno li aveva visti. Nessuno sapeva. Il caso e il destino stavano per sovrapporsi in lui. Opprimente saldatura. Non avrebbe più respirato senza pensare a niente, come quando camminava per sentieri sconosciuti alla ricerca delle asine del padre, annoiato, distratto. Ogni tanto scambiava poche parole con il suo

servitore. Niente di più. Ormai nulla di simile sarebbe accaduto nella sua vita.

L'elezione di Saul a re d'Israele fu rapidissima, una semplice estrazione a sorte. Ma il re poggiava sul vuoto. Allora Samuele «disse al popolo il diritto della regalità». Ma ancora non bastava. Occorreva *scrivere* il diritto. Così Samuele «lo scrisse nel libro che depose davanti a Iahvè». Atti convulsi, indispensabili. E tutto finiva in un libro.

Ultimo dei giudici, Samuele era anche sacerdote prototipico e profeta prima dei profeti. Nato dal voto [26] di una madre disperata per la sua sterilità, venne consacrato prima di nascere all'ufficio sacerdotale. A dodici anni udì la voce di Iahvè e non la riconobbe. Stava dormendo nella penombra del tempio. Pensò di aver udito la voce di Eli, il capo dei sacerdoti. Corse da lui e disse: «Eccomi». Eli sollevò gli occhi e disse: «Non ero io, vai a letto». Accadde ancora per due volte. Le stesse parole, gli stessi gesti. Era difficile pensare che la voce fosse di Iahvè. Erano tempi in cui «la parola di Iahvè era rara, la visione poco frequente». Ma il vecchio sacerdote Eli, padre di due figli empi, capì che era stato Iahvè a parlare. Allora disse al piccolo Samuele: «Se ti senti chiamare, di': Parla, Iahvè, il tuo servo ti ascolta». In silenzio, per la terza volta, Samuele si ritirò. Accadde allora qualcosa che la Scrittura così descrive: «Iahvè entrò e si fermò, chiamandolo come ogni volta: "Samuele, Samuele!". E Samuele disse: "Parla, il tuo servo ti ascolta"». Iahvè spiegò subito che avrebbe mandato in rovina la stirpe di Eli, del sacerdote con cui Samuele era cresciuto e che gli aveva insegnato tutti i gesti del culto. La vergogna non era stata sua ma dei suoi figli. Aggredivano con forconi a tre punte chiunque si avvicinasse al tempio con offerte e gli strappavano i pezzi migliori, usando «maniere da briganti». E più volte avevano violentato le «donne che stavano intorno alla Tenda dell'Incontro». Altri dicevano che semplicemente usavano «sedurle con doni». Eli era vecchio e pesante, aveva giudicato Israele per quarant'anni, ma le sue parole fallivano con i figli. Presto sarebbe stato schiantato anche lui, annunciò Iahvè. Così avvenne poco tempo dopo. Alla notizia della morte dei suoi figli in battaglia contro i Filistei, Eli cadde dal suo seggio con un tonfo. Il suo grosso corpo rimase di traverso nell'apertura della porta. Morì con la nuca spezzata.

Samuele ascoltò le parole di Iahvè. Poi si addormentò [27] profondamente, sino al mattino. E allora, come era nelle sue mansioni di ogni giorno, aprì le porte della Casa di Iahvè. Temeva soltanto che il vecchio Eli gli chiedesse che cosa aveva udito dalla voce di Iahvè, appena fossero rimasti soli.

Quando gli anziani di Israele gli si erano presentati chiedendo di avere un re, Samuele non fu contento. Sapeva che i suoi figli erano degeneri, anche se li aveva nominati giudici egli stesso. Ricordava gli orrori dei figli di Eli, anche loro eletti dal padre. Ma questo non bastava per considerare con favore l'idea di avere un re. Secondo Samuele, gli Ebrei non sapevano bene che cos'è un re. Un re è qualcuno che prende più di quanto dà. Ed era lo stesso pensiero che Iahvè gli aveva trasmesso. Il popolo voleva un re perché non voleva più che Iahvè regnasse. Eppure Iahvè lo aveva accettato. Aveva detto: «Ascolta la loro voce». Era una sorta di abdicazione, come aveva precisato: «Non è te che rifiutano, ma rifiutano me, perché io non regni più su di loro». Iahvè dunque rinunciava a regnare, anche su quel minuscolo popolo. Ma prima voleva spiegare a Samuele che cosa significava «il diritto della regalità». Che non era una buona cosa. Bisognava che il popolo lo sapesse: «Prenderà le vostre figlie come profumiere, cuoche, fornaie. Prenderà i migliori fra i vostri campi, fra le vostre vigne, fra i vostri oliveti, li prenderà e li darà ai suoi servitori». Prima ancora di proteggerli, il re rapina i suoi sudditi. È questo il diritto che il popolo preferiva a quello di Iahvè. Samuele ripeté punto per punto ciò che Iahvè gli aveva detto. Ma non convinse nessuno. Ascoltavano Samuele con impazienza, perché erano incantati da un miraggio. Dissero che volevano essere «come tutte le nazioni». Tutte avevano un re. [28] Perché soltanto Israele non doveva averlo? «Il nostro re ci giudicherà e avanzerà in testa a noi, combatterà le nostre battaglie». Era questo che volevano. Un uomo, visibile, tangibile, forse esoso, forse predatorio, ma qualcuno che il popolo può seguire. «Combatterà le nostre battaglie». Samuele li congedò subito. Disse che li avrebbe richiamati quando avesse trovato chi poteva essere il loro re.

Avvenne in quel momento qualcosa di irreversibile, nella storia di Israele e nei rapporti di Iahvè con Israele. Non sarebbe più stato un popolo sacerdotale, guidato da coloro che amministravano la giustizia, governavano i sacrifici e custodivano l'Arca. Sarebbero stati una nazione fra le altre, con i vantaggi e le sventure, con i piaceri e i patimenti che derivano dal fatto di essere un regno, dove tutto converge su un essere singolo: il sovrano.

Ormai incanutito, Samuele chiese se, amministrando la giustizia «tutti i giorni della sua vita», aveva mai leso o maltrattato qualcuno o da qualcuno si era fatto corrompere. Tutti testimoniarono in suo favore. Ma Samuele volle anche rammentare qualche tratto essenziale del passato. E, per Israele, l'essenziale era l'Egitto. Da lì prese le mosse. Tutti dovevano avere ben presente che Iahvè aveva «fatto salire i vostri padri dall'Egitto». E, da allora, molti erano «i benefici che Iahvè vi ha prodigato». Samuele ne enumerò alcuni. Ma, come sempre, fu rapido e scarno. Aveva fretta di arrivare al punto conclusivo: «Sappiate allora e considerate quanto grande è il male che avete commesso agli occhi di Iahvè, chiedendo un re per voi!». Eppure il re era tale solo perché Samuele stesso lo aveva unto. Samuele voleva ribadire che il re *in sé* è male. Volere un re significava [29] volere un male. Iahvè mandò tuoni e pioggia per confermare le parole di Samuele. Da allora, la storia di Israele sarebbe stata scandita da una successione di re, come la storia di tutti i popoli intorno. Ma sarebbe sempre rimasto qualcuno per ricordare le parole di Samuele, che considerava la regalità come una degradazione, anche se l'aveva instaurata con le sue mani.

Da una parte Iahvè, dall'altra il suo popolo. E, di volta in volta, alcuni uomini che conoscevano la legge, applicavano la legge, celebravano i sacrifici. I re? Una debolezza. Qualcosa di cui avevano bisogno *gli altri*. Questo pensava Samuele, questo si leggeva nei suoi occhi. Pensieri che accompagnarono sempre i re d'Israele, come un'ombra corrosiva.

Ma che cosa avrebbero dovuto fare, se tutto era così guastato? si chiesero alcuni. Samuele scosse la testa. Non per questo sarete respinti. Basterà la fedeltà a Iahvè. Aggiunse: «Non allontanatevene, perché sarebbe per seguire cose da nulla, che non valgono nulla e che non salvano, perché sono nulla». Dunque si poteva parlare ancora di *salvezza*. Tutti si sentirono sollevati. E tornarono a volgersi verso il loro nuovo re.

Iahvè esigeva innanzitutto il *distacco*, imponeva di separarsi da ciò che facevano *le nazioni*, che fossero dell'Egitto o di Canaan. Il solco della differenza andava inciso quanto più profondamente, pur sapendo che vi sarebbero state innumerevoli ricadute negli antichi costumi. Perciò fu così tormentoso introdurre un re in Israele. Avere un re significava adeguarsi a tutti gli altri. Ma il popolo ebraico lo agognava. [30] La regalità fu una diminuzione che il sacerdote Samuele concesse a malincuore. E comunque l'unzione sarebbe spettata ai sacerdoti, così come nell'India vedica gli *kṣatriya* dovevano essere generati dai brahmani.

Nei più disparati luoghi e tempi, la regalità fu vista con favore dagli dèi e considerata un tramite necessario verso di loro. Perciò fu detta sacra. Non così per Israele. Iahvè la accettò con disappunto, soltanto perché il popolo voleva essere «come tutte le nazioni». E, già durante il primo regno, Iahvè «si era pentito di aver fatto di Saul il re d'Israele». Tutta la storia successiva di Israele è attraversata da questa incrinatura, a tratti vistosa, a tratti quasi impercettibile.

Nulla è stato raccontato sugli inizi del regno di Saul. Finché un giorno suo figlio Ionathan colpì un capo dei Filistei e lo uccise. Si sparse la voce: «Israele è diventato odioso per i Filistei». Era l'avvio di una guerra, ma Israele non era pronto. «C'era chi si nascondeva in grotte, boschetti, rocce, cripte e cisterne». Saul aspettava, perché Samuele gli aveva detto di aspettare sette giorni. Passarono i giorni e Samuele non appariva. Saul vide che i suoi sbandavano. Decise di celebrare l'olocausto che avrebbe dovuto celebrare con Samuele. Prima di combattere una guerra incerta, si preoccupava di «addolcire il volto di Iahvè».

Ma subito dopo apparve Samuele. Ancora una volta, aveva qualcosa da deprecare. «Ti sei comportato come un pazzo» disse. «Non hai obbedito all'ordine che ti aveva dato Iahvè, il tuo Dio, dopo che Iahvè aveva stabilito il tuo regno su Israele per sempre. E ora il tuo regno non terrà». Disse e se ne andò. Non c'era mai modo di trovarsi d'accordo con Samuele.

[31] «Accadde che il giorno della battaglia non ci fossero né spade né lance in mano a quelli che stavano accanto a Saul e Ionathan. Ce n'erano soltanto per Saul e Ionathan, suo figlio». Intanto un drappello di Filistei stava avanzando nella Valle delle Iene. Ionathan si allontanò dal padre senza dirlo, con un giovane che portava le sue armi. Raggiunsero la schiera dei Filistei in una stretta rocciosa. «Ecco gli Ebrei che escono dai buchi dove si nascondevano» dissero i Filistei che li avevano avvistati. Intanto Ionathan si arrampicava sulle rocce. Quando si trovò di fronte i suoi nemici, li abbatté uno a uno. Dietro di lui, il suo compagno finiva di ucciderli. Rimasero circa venti corpi ammassati in un piccolo spazio. La notizia del massacro gettò nel panico le avanguardie dei Filistei. Molti Ebrei che si erano aggregati ai Filistei tornarono indietro, «fecero voltafaccia per mettersi anche loro con gli Israeliti che stavano con Saul e Ionathan».

Dopo quei giorni, e «per tutti i giorni di Saul», fu guerra contro i Filistei. Ma c'era anche un altro nemico, molto vicino nel sangue, perché discendeva da Esaù. Di quella gente Iahvè aveva detto una volta parole che si erano impresse a fuoco nella memoria: «Ricordati quel che ti ha fatto Amaleq, sulla via, quando uscivate dall'Egitto». Certo, ricordavano: gli Amaleciti che gli avevano tagliato la strada, quando Israele era «sfinito e estenuato». Molti fra i più malandati erano rimasti indietro e si erano persi per sempre. E quella volta gli Ebrei avevano pensato che gli Amaleciti volessero ucciderli tutti, fare sparire quella carovana dalla faccia della terra.

Samuele riapparve davanti a Saul. Era l'uomo della memoria. Ricordò a Saul che era re soltanto perché da lui era stato unto. Ricordò le parole di Iahvè [32] su Amaleq. E disse: «Ora va', sconfiggerai Amaleq e voterai all'anatema, *herem*, tutto ciò che possiede: non avrai pietà di lui e ucciderai uomini e donne, infanti e lattanti, buoi e montoni, cammelli e asini». Anche gli asini non dovevano sfuggire.

Saul schierò il suo esercito. Avanzando verso Amaleq, intimò ai Qeniti di allontanarsi. Era l'unico modo per salvarsi, gli fece sapere. Perché nulla sarebbe rimasto indenne. Poi sconfisse Amaleq in ogni angolo e catturò il loro re Agag. Ordinò di sterminare tutti, «a filo di spada». Rimasero vivi soltanto il re e «il meglio fra gli animali piccoli e grandi, quelli grassi e gli agnelli, tutto quello che era buono». Mentre gli animali più magri e deboli erano stati sterminati. Che fare degli animali sopravvissuti? Saul e i suoi decisero di sacrificare a Iahvè quelle «primizie dell'anatema». Pensavano che questo gli fosse gradito. Dopo tutto, il risultato sarebbe stato lo stesso: lo sterminio, non solo degli Amaleciti ma dei loro animali.

Saul commise allora un errore carico di conseguenze. Avrebbe dovuto ragionare da teologo o da metafisico. Ma era solo un guerriero. Non capì la differenza enorme fra ciò che Iahvè aveva ordinato e ciò che egli si riprometteva di fare. Mentre Saul stava sacrificando gli animali più belli e più grassi del bottino di Amaleq, Samuele riapparve. Saul sussultò. Samuele si piantò davanti a Saul, che sentì subito il bisogno di giustificarsi e disse: «Ho eseguito l'ordine di Iahvè». Sembrava che Samuele non avesse udito quelle parole. Si guardava intorno con l'aria di domandarsi qualcosa. Disse: «Che cos'è questo chiasso di animali piccoli che arriva alle mie orecchie e anche di grandi animali?». Saul gli spiegò che quegli animali erano stati risparmiati dallo sterminio. E volle precisare: «Il resto lo hanno sterminato».

Era quello che Samuele già sapeva e aveva voluto [33] udire dalla bocca di Saul. La sua furia montava. Con puntiglio Samuele volle ricordare che all'inizio Saul era stato una cosa da poco e poi era diventato re, per volontà di Iahvè. Perché allora gli aveva disobbedito? Perché si era fermato, nello sterminio? Saul, cedendo all'antico vizio dei sovrani, si trincerò dietro il popolo. Disse: «Ho portato con me Agag, il re di Amaleq, e ho votato Amaleq all'anatema. Ma il popolo ha preso dal bottino animali piccoli e grandi, primizie dell'anatema, per sacrificarli a Iahvè, al tuo Dio, sul Gilgal». Samuele gli rispose con parole che si conficcarono come un cuneo nella sostanza del tempo: «Forse che Iahvè si compiace degli olocausti e dei sacrifici quanto dell'obbedienza alla voce di Iahvè? Guarda che l'obbedienza vale più di un sacrificio e la docilità più del grasso degli arieti!». Poi aggiunse: «Poiché hai respinto la parola di Iahvè, Iahvè ti respinge dalla regalità».

Erano parole che implicavano il ripudio. Saul provò a dire la verità: «Avevo paura della gente e ho seguito la loro voce». Voleva il perdono, ma Samuele ignorava il perdono. Già aveva voltato le spalle. Saul si attaccò al suo mantello, strappandolo. Samuele gli disse: «Oggi Iahvè ti ha strappato di dosso la regalità di Israele». Ma poteva Israele rimanere senza un re? Saul riconosceva tutte le sue colpe e scongiurò Samuele di non abbandonarlo davanti al suo popolo. Senza una parola, Samuele tornò indietro e «Saul si prosternò davanti a Iahvè».

Ma non era finita. Samuele disse: «Portami Agag, il re di Amaleq!». Agag si fece avanti, zoppicando. Sapeva di essere già morto. Disse solo che nella morte per lui ormai non c'era «amarezza». Samuele non perse l'occasione per enunciare le sue ragioni: «Come la tua spada ha privato certe donne dei loro figli, così fra le donne tua madre sarà privata di suo [34] figlio». [34] E subito il vecchio Samuele «fece a pezzi Agag in presenza di Iahvè sul Gilgal».

Non rimaneva che separarsi. Samuele andò a Ramah, Saul tornò a Gibah. Era stato l'ultimo loro incontro. «Samuele

non rivide più Saul fino al giorno della sua morte, perché Samuele era afflitto a causa di Saul, dopo che Iahvè si era pentito di aver fatto di Saul il re d'Israele».

Nel Deuteronomio si legge: «Ricordati quel che ti ha fatto Amaleq». Parole che risuoneranno per secoli alle orecchie degli Ebrei, ominoso avvertimento. Ma da nessuna parte è scritto: «Ricorda quel che hai fatto a Amaleq». E non era poca cosa, se nessun essere vivente venne risparmiato. Quanto a Agag, il loro re, ebbe il privilegio di essere fatto a pezzi dalle mani del sacerdote Samuele, che aveva consacrato il primo re di Israele.

La parola decisiva contro il sacrificio, quella che segna una cesura rispetto a ogni precedente epoca e concezione sacrificale, fu detta da Gesù citando Osea: «Se sapeste che cosa è: *Voglio la misericordia e non il sacrificio*, mai avreste condannato innocenti». Era costume di Gesù presentare la novità sconvolgente come brevissima *aggiunta* a una citazione dalla Scrittura. In questo caso, già colpiva il fatto di isolare quelle parole di Osea, che prefigurano un rifiuto radicale del sacrificio, come se un ordine della «misericordia» potesse sostituirsi all'ordine del sacrificio. Ma ciò che scuote ancor più sono le parole che seguono: «Mai avreste condannato innocenti». Nessuno si era mai azzardato a parlare in modo così diretto della eventuale innocenza delle vittime sacrificali. [35] Oltre tutto, assimilando il sacrificio alla condanna a morte di un innocente. Fin dai tempi di Abramo, una vittima poteva essere, al più, risparmiata. Ma non si poneva neppure la questione della sua innocenza. Questo poteva avvenire soltanto se il linguaggio giuridico (la condanna, l'innocenza) si sovrapponeva totalmente al linguaggio sacrificale (l'offerta, l'uccisione). E, se ciò avveniva, le conseguenze sarebbero state incalcolabili – e si sarebbero propagate nel tempo in cerchi concentrici, senza fine.

Immensa è la distanza tra le parole dette da Samuele a Saul e quelle di Osea, come anche fra le parole di Osea e quelle di Gesù. Samuele aveva detto a Saul di preferire l'anatema al sacrificio, perché lo sterminio sarebbe avvenuto in obbedienza a Iahvè. Già questo era un modo per scalzare l'ordine del sacrificio, mostrando che non necessariamente era un'azione pia. Sia la pura spietatezza sia la pura pietà possono essere modi per evadere dal sacrificio, pratica pietosa-impietosa e inestricabilmente tale. Sia Samuele, che condanna a morte anche gli animali dei nemici insieme ai nemici stessi, e non li accetta come vittime sacrificali, sia Gesù, che definisce il sacrificio come una incessante condanna di innocenti, operano contro il sacrificio, da versanti opposti. E l'uno e l'altro, al tempo stesso, continuavano a usare il linguaggio del sacrificio e la sua liturgia.

Fu una scelta fatale, che si ripercuote nel tempo, e non ha finito di agire, quella compiuta dai Settanta, quando tradussero *ḥerem*, «sterminio», con *anáthēma*, «offerta votiva». E un ulteriore equivoco si aggiunse quando «anatema» assunse il significato di «maledizione» e, peri cattolici, di «scomunica». Ma, se si osservano insieme, queste distorsioni e adulterazioni [36] compongono una forma. Anzi il quadro stesso entro cui si è svolta quella parte di storia che aveva avuto origine in parole usate a Atene, a Gerusalemme e là dove le due città si mescolarono, in Alessandria.

La traduzione di *herem* con *anáthema* è errata, ma metafisica. Mette allo scoperto un nodo non risolto, forse non risolvibile. La traduzione dei biblisti attuali con *interdetto*, *Verbot*, *Bann* è invece elusiva e sviante. L'interdetto, il divieto, il bando implicano proibizione ed esclusione, non uccisione. Mentre *ḥerem* è una ingiunzione a compiere un'azione fino in fondo, a *sterminare*, *annientare* ciò che è votato allo *herem*.

Differenza fra lo *herem* ebraico e l'*anáthema* greco: l'*anáthema* può essere bottino di guerra che viene deposto in un tempio, perché lì venga conservato (ma può anche essere il tripode, la corona o il vaso che un atleta ha vinto, come anche le vesti che l'iniziando indossava durante l'iniziazione); lo *herem* è bottino di guerra che va distrutto – cose e persone –, perché altrimenti «sarebbe una trappola per te». «*'Anatithénai* non significava mai un rito che si conclude con la distruzione dell'oggetto consacrato».

All'opposto, nello *ḥerem* la distruzione totale è l'unico modo per evitare il pericolo dell'imitazione – o della graduale assimilazione. La stessa immagine della trappola appariva quando agli Ebrei veniva intimato di «non concludere un'alleanza con l'abitante del paese dove entrerai, per paura che diventi una trappola fra di voi».

A chi si rivolgeva la minaccia dello *ḥerem*? Al nemico più vicino, si direbbe. Ma poi la voce di Isaia volle precisare: «Perché l'ira di Iahvè si rivolge contro tutte [37] le nazioni, / e il suo furore contro tutto il loro esercito; / li ha votati allo sterminio, li ha consegnati allo sgozzamento». Ma non bastava. La furia divina si volgeva anche verso il cosmo: «Tutto l'Esercito dei Cieli si decomporrà. I cieli si chiuderanno come un rotolo di scrittura». La mira dello *herem* è fare il vuoto. Rimarranno soltanto, dispersi, certi animali selvatici. Sulla terra si stenderanno «la corda del nulla / e i fili a piombo del vuoto».

Ma non era solo Isaia a infierire contro «l'Esercito dei Cieli». Anche Geremia prospettava che «in quel giorno», nell'ultimo giorno, le tombe si scoperchieranno e le ossa dei re come dei sacerdoti e dei falsi profeti, come di tutti gli abitanti di Gerusalemme saranno esposte «davanti al Sole e alla Luna, / e a tutto l'Esercito dei Cieli, / che hanno amato, che hanno servito, / e dietro ai quali hanno marciato, / che hanno consultato e davanti ai quali si sono prosternati». Per un'ultima volta, quelle ossa sarebbero state costrette a guardare il cielo. E destinate a restare insepolte, sulla superficie della terra, in attesa di diventare concime.

I *tell*, quelle protuberanze del terreno che costellano il Medio Oriente e talvolta concedono stupefacenti scoperte archeologiche, si formarono spesso come ammassi di rovine, poi coperti dalle sabbie e dal terriccio. E forse alcuni ebbero origine dall'osservanza di un precetto: «Raccoglierai tutte le spoglie in mezzo alle piazze e incendierai la città con tutte le sue spoglie, tutto questo per Iahvè, il tuo Dio; sarà un *tell* per sempre, non sarà più ricostruito. E nulla dello *herem* rimarrà attaccato alla tua mano».

[38] Tutto ciò che accadeva a Saul era una conseguenza delle sue colpe. Oltre all'atto di disobbedienza per cui aveva evitato di applicare lo sterminio agli Amaleciti, un altro episodio lo opprimeva. All'inizio del suo regno, Saul «aveva espulso dal paese i necromanti e gli indovini». Misura da sovrano saggio e devoto. Ma poi, appena i Filistei minacciarono Israele, e dopo che Iahvè non si era curato di rispondergli, «né attraverso i sogni né con gli Urim né attraverso i profeti», Saul era stato preso dal panico e aveva detto ai suoi servi: «Cercatemi una necromante e andrò a

consultarla». Evidentemente qualcuna era rimasta, diffidente e clandestina. Come avrebbe potuto presentarsi a chiedere aiuto a chi aveva perseguitato? Allora decise di camuffarsi e partì verso Endor, accompagnato da due servi. La strega gli disse: «Tu sai che cosa ha fatto Saul a tutti i necromanti e agli indovini». E intendeva: «Perché hai preparato una trappola per me, per farmi morire?». Saul non aveva più nemmeno la forza di fingere. Giurò che nulla di male le sarebbe successo. Sobria e sbrigativa, la strega disse: «"Chi dovrò evocare per te?". Saul rispose: "Evocami Samuele"». Allora la strega ebbe la certezza di avere davanti a sé Saul. Poiché nulla accadeva nella vita di Saul senza che Samuele incombesse su ogni suo gesto. Al tempo stesso Saul era re e viveva nel terrore. Chi altro poteva vivere in un tale stato di asservimento a Samuele? E già l'evocazione agiva. Appariva «un vecchio con un mantello». Saul si prosternò.

Lo spettro parlava con la stessa asprezza e bruschezza che aveva usato in vita. Disse a Saul: «Perché mi hai disturbato, facendomi risalire?». Saul rispose che non riusciva più ad avere contatto con Iahvè e i Filistei lo attaccavano. «Non hai ascoltato la voce di Iahvè e non hai esercitato l'ardore della sua collera [39] contro Amaleq» fu il responso di Samuele. Che aggiunse poche parole ancora più terrorizzanti: «Iahvè si è allontanato da te ed è diventato tuo avversario». Questo bastava. Iahvè non avrebbe più risposto, ma al tempo stesso non avrebbe perdonato a Saul neppure quel gesto disperato di ricorrere a una necromante per ritrovare la via verso di lui. Qualsiasi mossa facesse, Saul era condannato e doveva aspettarsi che la sua testa venisse affissa nel tempio di Dagon. Quando la voce di Samuele si dissolse, Saul «crollò a terra lungo disteso; ebbe una grande paura a causa delle parole di Samuele e non aveva più forze, perché non aveva toccato cibo per tutto il giorno e tutta la notte». Finalmente intervenne la strega e disse: «La tua serva ha ascoltato la tua voce: ho esposto la mia vita e ho ascoltato le parole che mi hai detto. E ora degnati di ascoltare, anche tu, la voce della tua serva: che possa mettere davanti a te un pezzo di pane!». Ma Saul continuava a rifiutare. Poi si alzò e si stese su un letto. A quel punto la strega prese un vitello che teneva in casa e «si affrettò a immolarlo». Questa volta Saul accettò di mangiare, insieme ai suoi servitori. E quella stessa notte se ne andarono.

«Lo spirito di Iahvè si ritirò da Saul e uno spirito cattivo, suscitato da Iahvè, lo scosse di paura». Iahvè dà, Iahvè toglie. Erano sempre i suoi spiriti ad agire. Ma questo non assolveva coloro che li subivano.

Saul viveva la regalità come una condanna. Pesava su di lui l'esecrazione di Samuele, l'unico a cui doveva la sua investitura. Pesava la sensazione costante che un giorno sarebbe stato scalzato da David, quel pastore fulvo arrivato da Betlemme, giovane e bello, che però era anche l'unico capace di scacciare lo «spirito cattivo», quando suonava la cetra. Ma in altri [40] momenti lo «spirito cattivo» puntava su di lui, per ucciderlo. Accadde più volte. Quando David osò chiedere la mano di sua figlia Mical, Saul gli ordinò subito di sparire. Doveva andare a combattere contro i Filistei e ripresentarsi soltanto se avesse avuto cento dei loro prepuzi. Era un modo per obbligarlo a farsi uccidere. Un altro giorno gli aveva scagliato contro la sua lancia, mentre David suonava la cetra. «Inchioderò David al muro» aveva detto Saul, ma non c'era riuscito. Eppure chiamava David «figlio mio». Saul si sentiva andare incontro, passo dopo passo, a una fine orrenda. Nello stesso giorno tre dei suoi figli vennero uccisi in battaglia e Saul si uccise trafiggendosi con la sua spada, nel timore di essere fatto prigioniero. Quando lo trovarono, i Filistei gli mozzarono la testa, offrirono le sue armi nel tempio di Astarte e appesero la sua testa nel tempio di Dagon. Il corpo poderoso di Saul venne affisso alle mura di Beth-Shean. Poi gli abitanti di Iabes lo staccarono, lo bruciarono e seppellirono le sue ossa sotto una tamerice.

C'è anche un'altra versione del suicidio di Saul. Saul non si sarebbe ucciso da solo, ma avrebbe chiesto di essere ucciso a un Amalecita fuggiasco, che poi raccontò la storia a David e gli consegnò un diadema e un bracciale di Saul, a riprova di ciò che diceva. È come se Saul avesse portato a termine lo *herem* per procura, eseguendolo su se stesso. E lasciando sopravvivere un Amalecita, che avrebbe raccontato la storia. A completare l'opera avrebbe provveduto David, facendo uccidere quell'ultimo Amalecita che aveva osato «alzare la mano per far morire l'unto di Iahvè». Anche se era stato lo stesso unto di Iahvè a chiederglielo.

Quando Saul ordinò a David di andare a combattere contro i Filistei, David sapeva che quelle parole equivalevano [41] a una condanna a morte. Ma non lo fece trasparire. Poi si allontanò con i suoi uomini. Saul lo rivide soltanto il giorno in cui David gli si presentò con duecento prepuzi di Filistei. David aveva voluto sovrabbondare perché apparisse evidente quanto grande fosse il suo amore per Mical. Su un imponente vassoio erano adagiati quei brandelli di carni maciullate. Saul aveva un aspetto torvo. Un tenebroso delirio era da tempo dilagato in lui. Così aveva sognato che su quel vassoio gli venisse mostrata la testa di David stesso. «La mano dei Filistei, la mano dei Filistei...» lo avevano spesso udito mormorare. Agognava che quella mano un giorno recidesse la testa di David, così come David aveva reciso quella di Golia.

Gli eletti non sono mai semplicemente coloro che accumulano meriti. Se così fosse, il mondo sarebbe una interminabile e tediosa lezione di morale. Con la sua ossessiva concentrazione su ciò che implica essere eletti, la Bibbia sprigiona una altissima tensione romanzesca. Eletto è chi fa procedere le storie – e la storia. Ma questo non garantisce che gli eletti facciano sempre il bene e neppure che siano alleati fra loro. Saul e David erano entrambi eletti, ma Saul tentò a lungo, e in vari modi, di uccidere David. E al tempo stesso ne era irresistibilmente attratto.

Fin dall'inizio, Saul aveva guardato David come un intruso. Non gli era chiaro dove situare quel giovanissimo pastore dai capelli rossi fra i suoi uomini, che già si disponevano in cerchi concentrici intorno a lui, come in qualsiasi corte. David era isolato in una guaina invisibile, grazie all'occulta protezione di Samuele. E soprattutto si avvertiva in lui qualcosa di allarmante, [42] che non si osava nominare. David non era un singolo. Era già una stirpe.

Anche David aveva amato Saul, che aveva tentato di ucciderlo. E aveva amato suo figlio Ionathan, che amava David «come se stesso». Quando padre e figlio morirono nello stesso giorno, combattendo, David li pianse insieme – e compose un lamento funebre che è uno dei primi testi poetici ebraici. Li chiamò «amabili e cari, / mai separati nella vita e nella morte». Ma solo di Ionathan disse: «Il tuo amore era per me meraviglioso / più dell'amore delle donne».

Fra David e Saul, e fra i loro figli, non era mai sicuro se prevalesse l'amore o l'odio. Saul era già morto da tempo e David era a mala pena sopravvissuto al figlio Assalonne, che aveva tentato di spodestarlo. Quando i Gabaoniti

dichiararono che aspettavano ancora di vendicarsi di Saul e della sua casa, David volle subito compiacerli, perché voleva averli come alleati. Fece catturare sette figli di Saul e li consegnò ai Gabaoniti, «che li impiccarono sulla montagna, davanti a Iahvè».

Ma, quando David seppe che Ritspah, concubina di Saul e madre di due fra i suoi figli, si era preoccupata di coprire i corpi dei sette impiccati, perché i rapaci e le bestie notturne non li facessero a pezzi, volle che le loro ossa fossero riunite a quelle del padre Saul e di Ionathan. Fu lui stesso a portare tutti quei resti nel paese di Beniamino e li depose nella tomba del padre di Saul, Qish, che un giorno aveva ordinato al figlio di andare in cerca delle asine smarrite.

III
DAVID

[45] Samuele continuava ad affliggersi, pensando a Saul, che ormai aveva perso la regalità. Ma Iahvè lo scosse. Gli disse di riempire il suo corno con l'olio per l'unzione e andare a Betlemme, da Iesse. «Mi sono scelto un re tra i suoi figli» aggiunse Iahvè.

Samuele era scrupoloso. Squadrò uno per uno i sette figli di Iesse che gli si presentarono. Ma ogni volta sapeva di non avere di fronte *quello giusto*. Non ci sono altri? chiese Samuele. Rimaneva il più piccolo, che stava nei pascoli con le greggi minori. Si chiamava David, «era rosso, aveva begli occhi e bell'aspetto». Iahvè intimò subito a Samuele: «Alzati, ungilo, perché è lui!». Ancora una volta, l'elezione era istantanea e priva di un motivo dichiarato. «Lo spirito di Iahvè discese su David a partire da quel giorno e in seguito». Fino a quell'istante, David non aveva saputo che cosa fosse lo «spirito di Iahvè».

[46] Saul si sentiva offuscato dallo «spirito cattivo». Agognava soltanto ascoltare una certa musica. Quando si trovò davanti David, giovanissimo pastore dai «begli occhi» e dai capelli rossi, con la sua cetra, all'istante «lo amò molto» e lo nominò suo scudiero. Ma poi accadeva che David scomparisse dalla sua mente. Era o troppo vicino o inesistente. Un giorno David gli si presentò con «in mano la testa del Filisteo», che si chiamava Golia, e Saul gli disse: «Ragazzo, di chi sei figlio?». Era come se lo vedesse per la prima volta.

Abigail era accorta e bella: «*prudentissima et speciosa*», secondo la Vulgata, sposa di Nabal, uomo torvo e duro, che si ostinava a ignorare il mondo di là dai pascoli delle sue tremila pecore e mille capre. Ogni tanto David pensava a quando viveva da pastore. Gli dissero che Nabal preparava una festa per la tosatura delle pecore. David mandò in avanscoperta dieci giovani perché fossero accolti come ospiti. I giovani vollero ricordare a Nabal che i suoi pastori avevano avuto a che fare con altri pastori, fra i quali c'era David, il loro padrone, e non avevano avuto da lamentarsene. Era un accorgimento per rinnovare un'intesa *fra pastori*, in modo amichevole e sottilmente minaccioso. Nabal li guardò male. Chi è questo David? chiese. E aggiunse, borbottando: «Oggi ci sono tanti servi che scappano dai loro padroni». Perché doveva condividere il suo pane e la sua carne con loro? Disse «io» e «mio» per otto volte. I dieci giovani che Nabal aveva insultato e maltrattato voltarono le spalle e tornarono da David.

Abigail venne informata da un servo delle parole che erano state dette e capì subito che si stava preparando uno sconsiderato massacro. Fece raccogliere [47] «duecento pani, due otri di vino, cinque pecore già macellate, cinque misure di grano tostato, cento dolci con l'uva secca e duecento dolci con i fichi e li fece caricare sugli asini. Poi disse ai suoi servi: Andate avanti e vi seguirò». A Nabal non disse una parola. Intanto David già si muoveva con i suoi uomini verso Nabal. Disse: «Che Dio mi maledica se di ciò che ha quest'uomo lascerò domattina anche solo uno che piscia contro un muro!».

C'era una montagna di mezzo, fra David e Abigail. Due colonne procedevano una incontro all'altra, senza vedersi: i guerrieri di David e gli asini di Abigail, che emanavano un aroma di cibi. A un tratto David apparve a Abigail. E Abigail «si affrettò e cadde dall'asino sulla faccia e si inchinò a terra verso David». Poi subito parlò, ai piedi di David, attribuendo ogni colpa a sé e al suo sciocco marito (di nome e di fatto, disse, perché Nabal significava «sciocco»). Con la stessa istantaneità con cui Abigail era caduta dall'asino, David aveva deciso di rinunciare alla sua impresa. Disse che le parole di Abigail erano benedette. Ora poteva tornare tranquillamente a casa. E aggiunse una frase apparentemente non necessaria: «Ho onorato la tua faccia», «*honoravi faciem tuam*».

Abigail tornò a casa e raccontò l'accaduto. Mentre Nabal la ascoltava, «il suo cuore morì e diventò come una pietra». Dieci giorni dopo era morto davvero. Quando gli venne riferita la notizia, «David mandò a dire a Abigail che l'avrebbe presa come moglie». Udito il messaggio, Abigail «si prosternò con il naso a terra». Poi salì su un asino e si mise in cammino, seguita da cinque delle sue serve e preceduta dai messaggeri di David. «Diventò sua moglie. David aveva preso anche Achinoam di Izreel. Così diventarono sue mogli tutte e due. Ora Saul aveva dato sua figlia [48] Mical, moglie di David, a Paltiel, figlio di Laish, che era di Gallim».

Più volte era capitato a David di colpire le anime così come aveva colpito Golia con la sua fionda: sulla fronte. Era accaduto innanzitutto con Saul, quando David, che era allora un giovane pastore, suonava la cetra – e allora Saul, sempre torturato dallo spirito cattivo, «si sentiva sollevato e stava meglio: lo spirito cattivo si allontanava da lui». Ma accadde anche con il figlio di Saul, Ionathan, che «si legò all'anima di David e l'amò come se stesso». Poi accadde che «Mical, figlia di Saul, amò David» – e alla fine venne approvata dal padre, anche se allora David continuava a sentirsi «povero e disprezzato».

David aveva un potere speciale: quello di far sbalzare di sella, il potere dell'innamoramento subitaneo e fatale. Che mai fu così evidente come nell'attimo in cui l'accorta, prudentissima Abigail vide David e cadde dall'asino, circondata dagli altri asini, carichi di cibi scelti con cura. L'intesa fu istantanea. David lo fece capire quando si congedò da Abigail dicendo: «Ho onorato la tua faccia».

La sovranità regale giunse a Israele come una fosca necessità dovuta al corso dei tempi. Qualcosa di torbido, convulso e opaco accompagnò quel potere nel suo primo manifestarsi, in Saul e in David. Qualsiasi cosa facessero, tendeva a produrre conseguenze funeste. E talvolta si trattava di tentativi di obbedire a ingiunzioni di Iahvè. Il massimo stridore fu raggiunto con il censimento. Iahvè lo aveva chiesto a David con parole imperiose: «Va', conta Israele e Giuda!». Ma perché Iahvè aveva voluto ordinare il censimento? «La collera di Iahvè si infiammò di nuovo contro gli Israeliti ed eccitò David contro di [49] loro». Quindi il censimento era un male grave con cui Iahvè aveva voluto colpire gli Ebrei. Era un modo per *obbligarli a essere colpevoli*. Subito David aveva obbedito, anche se Ioab, capo dell'esercito, gli aveva osservato che l'impresa aveva un carattere empio. Per una doppia ragione. Ogni enumerazione segnala un vivente alle potenze del male, isolandolo come bersaglio. Quindi è un invito all'uccisione. Inoltre, poiché nessuna enumerazione può essere completa, ciò che le sfugge diventa un pericolo. Così come un giorno un bambino nato nello stesso luogo dove David era cresciuto sarebbe sfuggito a un censimento e di conseguenza all'ordine vigente. Ma l'occhio di David non poteva spingersi tanto lontano. Voleva solo obbedire a Iahvè. Nove mesi e venti giorni dopo, quando il censimento fu concluso e le cifre – false – gli vennero consegnate, David sentì che quell'impresa era un abominio. Tentò di farsi perdonare da Iahvè per avergli obbedito. Ma sapeva che era inutile.

Già la mattina dopo gli apparve il veggente Gad per trasmettergli la parola di Iahvè. C'erano tre possibilità – e a David era concessa la licenza di scegliere. Sette anni di carestia o tre mesi di disfatta per opera dei nemici o tre giorni di peste. David rispose subito che era meglio morire per mano di Iahvè che per mano degli uomini. Scelse la peste. Morirono in settantamila.

Fu allora che David vide un Angelo scendere dal cielo con la spada sguainata, che affondò in quattro suoi figli. «Ora sono sette i miei figli morti» pensò David. Intanto l'Angelo colpiva anche Gad e gli anziani che gli stavano accanto. Ma

è sempre in un particolare che si fissa l'orrore. L'Angelo volle nettare la spada insanguinata usando la veste di David. Da quel [50] momento David avvertì un tremito nelle membra, che cessò soltanto con la sua morte.

Indire un censimento era una delle colpe più gravi che si potessero commettere. Nessuno pensava a darne ragione. Ma la ripugnanza era diffusa. E chi aveva suggerito l'idea a David? Nel secondo libro di Samuele è Iahvè stesso, nel primo libro delle Cronache è Satana: «Satana si levò contro Israele e incitò David a contare Israele». In tutti e due i casi, presupposta è «la collera di Iahvè», di cui però non vengono indicati i motivi. David era il colpevole, ma un colpevole agito da una mano possente e conscio di commettere una colpa. Quando Ioab tornò da lui con il risultato del censimento, David chiese subito perdono a Iahvè, che lo aveva istigato. «Ho molto peccato in quel che ho fatto ... Mi sono comportato da vero folle». Nulla di simile David avrebbe detto quando fece uccidere Uria l'Ittita o quando aveva lasciato impiccare i sette figli di Saul.

La colpa del censimento è una colpa metafisica. Presuppone che si possa sapere ciò che non si deve sapere: la misura della vita. Così come un giorno sarebbe stato proibito coltivare un campo fino al suo bordo, altrettanto non era permesso conoscere il numero totale dei viventi. Si toccava qui un fondamento così essenziale che non andava esplicitato. Ma le conseguenze furono in proporzione.

Il presupposto ultimo del censimento è enunciato con piena chiarezza nell'Esodo: ciascuno dei censiti dovrà pagare mezzo *sheqel* come «riscatto», *kofer*, della sua persona: «Chiunque rientri fra i censiti, dall'età di vent'anni e oltre, darà il prelievo di Iahvè. Il ricco non pagherà più, il povero non pagherà meno di mezzo *sheqel* per dare il prelievo di Iahvè, per ottenere [51] propiziazione per le loro persone». Era un modo per riaffermare che ogni vita è un debito e che va riscattata. Sempre nella stessa misura, perché è la vita *in sé* che va riscattata – e questo nulla ha a che fare con ricchezza e povertà. Perciò il censimento ispirava paura. Non tutti erano in grado di riscattare se stessi. E se non fossero riusciti? Il debito poteva trasformarsi in condanna. Con il censimento, si ricordava duramente a ciascuno che la sua vita era retta dalle briglie di un Altro, che poteva lasciarle allentate, per qualche tempo, ma poi bruscamente poteva stringerle – e farle diventare un cappio.

Dopo la morte di Saul, David regnò sulla casa di Giuda a Hebron, «per sette anni e sei mesi». In quel tempo ebbe sei figli, da sei donne diverse. Abigail fu madre del secondogenito, Khilab. Ma David non aveva dimenticato la sua prima moglie, Mical. Per ottenerla dal padre Saul aveva dovuto offrirgli duecento prepuzi di Filistei, come David ricordava con puntiglio. Poi un giorno Saul gli aveva tolto Mical, così come un altro giorno gliela aveva data. E Mical è l'unica donna, nella Bibbia, di cui si dice che *amò* un uomo: «Mical, figlia di Saul, amò David». Quando Abner, temibile guerriero, propose un'alleanza a David perché potesse cacciare i figli di Saul dal regno di Israele, questa fu la risposta: «Sì, ma non farti vedere se non ti porterai dietro Mical». La quale, nel frattempo, era diventata moglie di Paltiel. «Suo marito partì con lei; andò fino a Bachurim, piangendo dietro di lei. Abner gli disse: "Vattene, torna indietro" e lui tornò indietro». Quando conquistò Gerusalemme, David aggiunse varie concubine alle sue donne e ne ebbe altri undici figli, fra cui Salomone.

[52] Un rovello accompagnò la vita di David. Sapeva di essere stato cercato e prescelto quando era ancora un ragazzo che pascolava le pecore. E sapeva che dalla sua stirpe sarebbe un giorno nato il Messia. Sapeva che Iahvè lo avrebbe protetto sino all'ultimo, come uno scudo. Eppure sentiva che Iahvè non lo avrebbe mai posto accanto ai patriarchi, non avrebbe mai pronunciato il suo nome accanto a quelli di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. E David sapeva che questo era giusto. Uno scarto incolmabile lo divideva da quegli antenati. Intanto, la vita stessa era meno densa e meno lunga. David lo avvertiva nelle sue ossa. Morì a settant'anni, come un uomo qualsiasi dei tempi nuovi. Era sfinito. Per tutti i quarant'anni del suo regno, aveva desiderato più di ogni altra cosa erigere il Tempio a Gerusalemme. Ma Iahvè glielo aveva negato. Puoi preparare la costruzione, aveva detto. Puoi fare affluire tronchi dal Libano. Ma il Tempio non sarà costruito da te, perché non potresti portarlo a compimento. Toccherà a tuo figlio Salomone. Sempre il tempo. E anche qualcos'altro, un dubbio ancora più insidioso, perché dopo tutto Salomone avrebbe eretto il Tempio in soli sette anni.

Un giorno David osò chiedere a Iahvè perché lo trattava così. Voleva conoscere la vera differenza fra i patriarchi e lui. Iahvè disse: «I patriarchi li ho messi alla prova. Tu non sei stato messo alla prova. La tua prova sarà una donna». A quel tempo David non aveva ancora incontrato Betsabea.

C'erano a volte dialoghi serrati, fra David e Iahvè, soprattutto per decisioni militari. Quando i Filistei si schierarono nella pianura dei Refaim, davanti a Gerusalemme, David chiese: «"Dovrò attaccare i Filistei? Li metterai nelle mie mani?". E Iahvè disse: "Attacca, [53] perché metterò sicuramente i Filistei nelle tue mani"». Così fu, ma presto i Filistei tornarono ad avanzare, tenaci. Allora Iahvè si comportò come uno stratega e diede indicazioni precise su come batterli, nascondendosi dietro i balsamini e attaccando di sorpresa. Alla fine, ancora una volta, i Filistei furono battuti.

Un giorno David si era seduto per terra nella tenda dell'Arca e aveva rivolto a Iahvè una preghiera che era un lungo monologo. Suonava come se David volesse innanzitutto convincere se stesso: il favore di Iahvè, cominciava a capire, non riguardava soltanto un frammento del tempo, ma si estendeva in avanti, in modo tale che «la casa di David sarà stabile davanti a te». Ma fino a quando? Quel giorno David osò dire: «Attraverso la tua benedizione la casa del tuo servitore sarà benedetta per sempre». *Per sempre* era la parola che sino allora, in quegli anni tormentosi, era stato impossibile pensare.

Così cominciò a profilarsi, nella mente di David, l'idea messianica. Ora intravedeva che il favore di Iahvè poteva non essere solo un baluardo contro i vicini, numerosi e ostili, ma una finestra aperta, di là dalle sterpaglie, su qualcosa di immane e abbagliante, di cui non si vedeva la fine.

Era una delle prime giornate di primavera e David si era addormentato sul tetto per la siesta. Poi si alzò e cominciò a guardarsi intorno. Sentiva un gorgogliare di acque e non capiva da dove. Si sporse e vide «una donna che faceva il bagno e la donna era bellissima di aspetto». Chiese: «Non è forse Betsabea, figlia di Eliam, moglie di Uria l'Ittita?». Confermarono. Allora David mandò i suoi messaggeri a cercarla. Betsabea si presentò subito, si congiunse con David e [54] tornò a casa. Qualche tempo dopo, fece annunciare a David che era incinta.

David pensò subito al marito Uria, che stava tornando dalla guerra. Voleva che Uria si congiungesse al più presto con Betsabea e fosse convinto di essere il padre del bambino appena concepito. Ma Uria faceva l'umile, disse che i suoi

soldati erano accampati in aperta campagna e voleva stare vicino a loro: «E io invece dovrei entrare a casa mia per mangiare, bere e andare a letto con mia moglie?». Non era una cosa da lui. David si innervosì. Invitò di nuovo Uria e gli offrì cibi e bevande. E si scusava, perché – continuava a ripetere – era sicuro che Uria non vedesse l'ora di ritrovare Betsabea. Ma Uria non voleva tornare a casa sua. Si mise a dormire con i servitori di David.

La mattina dopo David escogitò un altro piano. Affidò a Uria una lettera sigillata che Uria stesso doveva consegnare al suo capo Ioab. Il quale lesse queste parole: «Mettete Uria in prima fila, là dove lo scontro è più violento, poi ritiratevi dietro di lui perché sia colpito e muoia». Ioab eseguì l'ordine e Uria venne ucciso. Quando la notizia gli fu data, David finse di infuriarsi e mandò un messaggio a Ioab per confortarlo. Betsabea lamentò la morte di Uria per sette giorni. «Quando fu passato il lutto, David la mandò a cercare e la accolse in casa sua, lei diventò sua moglie e gli generò un figlio, ma l'azione che David aveva compiuto dispiacque a Iahvè».

Nella genealogia del Messia, che doveva appartenere alla stirpe di David, Matteo nominò soltanto tre donne, in quarantadue generazioni: Tamar, Ruth, Rachab. Una donna che si era camuffata da prostituta, una serva moabita, una prostituta che aveva accolto due spie. Matteo si riferì poi a un'altra donna, di [55] cui non disse il nome: Betsabea, madre di Salomone. Di lei disse solo che «era di Uria». I Moabiti, discendenti dall'incesto di Lot, erano parenti nemici. Rachab era una donna di Canaan, la prima che due figli di Israele, mandati in esplorazione, incontrarono di là dal Giordano, a Gerico. Fu lei la madre di Boaz, che poi si congiunse con Ruth e generò Obed, che generò Iesse, padre di David. Tutte e tre le donne nominate da Matteo erano vissute nelle generazioni precedenti a David. Dopo di loro veniva solo l'innominata Betsabea. Era come se, nella sua ascendenza femminile, il Messia richiedesse la più alta concentrazione di romanzesco, di esotico, di erotico, di clandestino.

Anni dopo, nel tempo in cui Israele degenerava, più volte Iahvè aveva ricordato David con queste parole: «Mi ha seguito con tutto il suo cuore, non facendo altro che ciò che è giusto ai miei occhi». E tanto bastava a contrapporlo all'indegnità del presente. Chi era giovane poteva immaginarsi l'epoca da non molto trascorsa di David come un regno di giustizia, governato da un sovrano inflessibile e sicuro. Nulla di più inesatto. Per tutta la vita, David era stato piagato dal dubbio. Sembrava condannato ad amare soprattutto coloro che volevano la sua rovina. Prima il re Saul, poi il suo stesso figlio, Assalonne. O amava chi aveva finito per disprezzarlo, come Mical, figlia di Saul. O, all'inverso, veniva salvato da qualcuno che aborriva, come Ioab.

Ma, dietro i massacri, le umiliazioni e i tradimenti, David sapeva benissimo che un solo episodio spiccava, inciso in una luce diversa nella memoria, nitido e preciso più di ogni altro. Anche Iahvè fu costretto a menzionarlo, quando ancora una volta volle ricordare che «David aveva fatto ciò che è giusto agli occhi [56] di Iahvè e non si era discostato da tutto ciò che gli era stato ordinato per tutti i giorni della sua vita». Veramente «per tutti i giorni»? Giunto a quel punto Iahvè sentì il bisogno di aggiungere: «Eccetto nell'affare di Uria l'Ittita».

Ma di quell'«affare» Iahvè non aveva fatto parola a David. Passò qualche tempo. Un giorno il profeta Nathan venne in visita dal suo re. Parlava di una cosa e dell'altra. Poi cominciò a raccontare una storia, senza motivo apparente. C'erano un uomo ricco, disse, e un uomo povero che aveva soltanto una pecorella. L'aveva comprata e «la nutriva e faceva crescere con lei i suoi figli, mangiava il suo stesso pane, beveva dalla sua ciotola, per lui era come una figlia». Arrivò un viaggiatore come ospite dell'uomo ricco, che non aveva nessuna voglia di intaccare le sue mandrie. Così prese la pecora dell'uomo povero e la offrì al viaggiatore suo ospite. David reagì alla storia con la sua solita veemenza. Disse che un uomo simile meritava la morte. «Allora Nathan disse a David: "Quell'uomo sei tu"». Il filo tagliente di quelle quattro parole e tutta la storia che le aveva precedute prefiguravano altre storie che un giorno ancora lontano avrebbe raccontato Gesù – e venivano chiamate *parabole*.

David capì che sarebbe stato condannato. Una molteplice sventura stava per abbattersi su di lui. Sentiva la voce di Iahvè: «Prenderò le tue donne sotto i tuoi occhi e le darò al tuo vicino, che andrà a letto con le tue donne sotto gli occhi di questo sole». Ma Iahvè si astenne dal precisare che quel «vicino» sarebbe stato uno dei figli di David: il bellissimo Assalonne, dalla selvaggia capigliatura.

E non bastava: poco dopo la nascita, il figlio di David e Betsabea si ammalò. David digiunava e dormiva per terra, sperando che le sue sofferenze aiutassero il bambino. Ma dopo sette giorni il bambino morì. [57] «David si accorse che i suoi servi sussurravano fra loro e capì che il bambino era morto».

Quelli della casa che si immaginavano David sempre più disperato si sbagliavano. David si profumò, si prosternò nella Casa di Iahvè, ordinò che gli servissero un pranzo. Sembrava tornato a essere quello di sempre, irraggiava potenza e bellezza. I suoi servi non lo capivano. David disse che i suoi pianti e il digiuno erano stati un tentativo per salvare suo figlio. Ma ora, perché digiunare? «Forse che posso farlo tornare? Sono io che vado verso di lui e lui non tornerà verso di me». David parlava da scrittore. «Poi David consolò Betsabea, sua moglie, e venne da lei, andò a letto con lei e lei generò un figlio, lo chiamò Salomone e Iahvè lo amò». Per tramite di Nathan, Iahvè lo fece sapere a David, che decise di dare a Salomone anche un altro nome: Iedidyah, «amato da Iahvè».

Poco prima di morire, David compose un canto che si concludeva con l'elenco dei «prodi di David» (e diventò poi il Salmo 18). Per molti di quei prodi, venivano descritte in dettaglio le imprese più gloriose. Di altri si davano, alla fine, soltanto i nomi. In tutto erano trentasette. L'ultimo della lista era Uria l'Ittita, il marito di Betsabea, che David stesso aveva fatto uccidere.

Da Saul alla morte di David, la guerra era perpetua, esterna e intestina. Come se una incessante tempesta di vento avvolgesse la vita dei due primi re che avevano ricevuto l'unzione. Erano «uomini di sangue» entrambi, carichi di colpe, ma questo non bastava a giustificare il turbine che li accompagnava. Per quarant'anni [58] David aveva voluto costruire un tempio, perché il suo popolo non l'aveva ancora mai avuto, e ancora sacrificava «sulle alture». Ma non gli fu concesso. Iahvè lo aveva avvertito: avrebbe potuto soltanto avviare i lavori. Qualcosa di violento lo avrebbe distolto ogni volta dal proseguire. Per lo stesso imperioso arbitrio, tutto sembrò placarsi appena Salomone diventò re. I popoli nemici che premevano e accerchiavano si erano dissolti. Anzi Salomone ebbe l'ardire di prendere in sposa la figlia del Faraone d'Egitto, come se tale alleanza con l'oppressore primordiale fosse qualcosa di ovvio, che non meritava neppure un commento. E Salomone finalmente diede inizio alla costruzione del Tempio, fatto con legno di cedro e con pietre intatte, non lavorate. «Nella Casa, durante la costruzione, non si udirono martelli né cesoie né altri strumenti di

ferro».

David fu colui che doveva *preparare* il Tempio di Iahvè ma non costruirlo, così come Mosè doveva additare la Terra Promessa ma non mettervi piede. Per anni David ammassò materiali a Gerusalemme: grosse pietre, «chiodi per le ante delle porte e cardini», legno di cedro e metallo, soprattutto bronzo, «in quantità incalcolabile». David diceva a tutti: «Mio figlio Salomone è un ragazzo delicato e la Casa di Iahvè deve essere grandiosa ... perciò farò dei preparativi per lui». Ma David sapeva benissimo che non era quello il motivo per cui non si azzardava a costruire. E un giorno lo confessò a Salomone: «Figlio mio, mi stava a cuore costruire una Casa nel nome di Iahvè, mio Dio; ma la parola di Iahvè mi è stata rivolta per dire: Hai versato una quantità di sangue e hai fatto grandi guerre: non costruirai una Casa nel mio nome, perché hai versato molto sangue sulla terra davanti [59] a me». David non sottolineò che aveva versato tutto quel sangue in nome e per ordine di Iahvè. Aggiunse solo che Iahvè gli aveva annunciato la nascita di colui a cui stava parlando e aveva detto anche che sarebbe stato «un uomo di pacificazione». Perciò il padre non poteva far altro che ammassare pietre e chiodi. E attendere. Ma non mancò di enumerare al figlio, con fierezza, quanti talenti d'oro e d'argento avrebbe avuto a disposizione. Poi David si congedò dal suo figlio «delicato».

L'Arca era terrorizzante. Spostarla da un luogo all'altro era impresa sempre rischiosa. Lo si vide quando David decise di farla giungere da Baalath a Gerusalemme. Uzza conduceva il carro. Intorno all'Arca un clamore di sistri e tamburelli. David e «tutta la casa d'Israele» danzavano. Ma a un tratto i buoi che tiravano il carro si staccarono e Uzza dovette sostenere l'Arca perché non cadesse. Questo fu troppo, per Iahvè. L'Arca non si doveva toccare. Così Uzza venne colpito da Iahvè, crollò a terra e morì, accanto all'Arca. David capì che era meglio essere più prudenti. L'Arca si fermò da Obed-Edom. Ma dopo tre mesi David volle provare di nuovo a farla salire a Gerusalemme. Ripresero le danze e i clamori. David ruotava su se stesso avvolto in un panno di lino. Quando finalmente l'Arca entrò a Gerusalemme, «Mical, figlia di Saul, guardò dalla finestra e vide re David che si torceva e roteava davanti a Iahvè, e lo disprezzò nel suo cuore». Ci furono olocausti e sacrifici di comunione. E carni e focacce distribuite a tutti, per festeggiare. Alla fine David tornò nella sua casa. Mical lo accolse con sarcasmo da principessa. Non le sembrava decente che un re danzasse in mezzo a tutti, con un panno intorno ai fianchi che lo denudava [60] continuamente «davanti agli occhi delle sue serve e dei suoi servi». David era furente e rispose che si era scoperto davanti a Iahvè. E Iahvè lo aveva scelto – volle precisare – «preferendomi a tuo padre». Quanto alle serve, David non aveva difficoltà ad abbassarsi fino a loro. Anzi, con loro avrebbe fatto altri figli. E non più con Mical, che «non ebbe più figli fino al giorno della morte».

A Gerusalemme, David ebbe una casa in legno di cedro, come Iahvè gli aveva promesso: «Ti costruirò una casa». David era perplesso: il re aveva una casa, ma non il suo dio, perché l'Arca stava ancora sotto una tenda. Questo però non doveva turbarlo. Lo chiarì subito Iahvè, apparendo di notte al profeta Nathan: «Il fatto è che non ho abitato in una casa dal giorno in cui ho fatto salire i figli di Israele dall'Egitto fino a oggi; ma circolavo in una tenda, in un riparo». E Iahvè non se ne era mai lamentato. Sotto una tenda o in una casa di legno di cedro, non faceva differenza. La questione vera era il momento. Durante il regno di David il momento non era ancora giunto perché Iahvè avesse una casa. Ma si avvicinava. Il compito sarebbe toccato a uno dei figli di David. Iahvè non ne fece il nome, ma era la prima volta che si riferiva a Salomone.

Un giorno i Gebusei, che abitavano a Gerusalemme ed erano i discendenti dei figli di Heth, dissero che i loro antenati avevano ceduto la grotta di Makhpelah ad Abramo soltanto a condizione che i loro discendenti non sarebbero mai stati cacciati da Gerusalemme.

Tutto questo dovette ricordare David, quando attaccò [61] Gerusalemme. Non gli bastò l'avventurosa e prodigiosa conquista militare. Volle ripetere il gesto di Abramo. Offrì denaro per quell'altro pezzo di terra che era la città intera: seicento *sheqel*. Ogni tribù d'Israele contribuì per la sua parte. E i Gebusei rilasciarono nelle mani di David una ricevuta che comprovava la vendita.

Gerusalemme è il contrario della città originaria degli Ebrei. Gerusalemme è la città che gli Ebrei hanno comprato dai Gebusei. Ma come era accaduto per la grotta di Makhpelah, dove ora si trovava la tomba di Sara, i precedenti proprietari avevano chiesto di non essere mai cacciati da Gerusalemme. Perciò Gerusalemme non poteva essere altro che una società mista, dove si mescolavano proprietari presenti e passati.

I quarant'anni del suo regno furono per David angosciosi e gloriosi. Il tormento sopravanzava la gloria. Combattere i Filistei significava ricominciare a combattere i Filistei. Non c'era mai stata requie. Ogni vittoria era una pausa fra uno scontro e l'altro. I figli erano numerosi e amati. Tutti potenziali complottatori contro il padre. Il più pericoloso era il più bello: Assalonne. David sentì salire il favore della sua gente per Assalonne e lo sfavore verso se stesso. Qualcosa di molto simile era accaduto a Saul, quando perseguitava David, invano. Ma David non perseguitò Assalonne. Preferì l'umiliazione estrema: lasciare Gerusalemme di sua volontà, «a piedi nudi e con il capo velato», seguito dai suoi ultimi fedeli. Il figlio che aveva prescelto per succedergli, Salomone, era ancora troppo piccolo e aveva sostituito un altro figlio, che era morto subito perché su di lui era confluita la collera di Iahvè. Quel figlio, di cui non si sa neppure il nome e che David in un primo momento non [62] avrebbe voluto riconoscere, era connesso all'azione più abietta della sua vita, quando aveva consegnato a Uria l'Ittita una lettera sigillata che conteneva istruzioni perché Uria stesso venisse ucciso. Uria era un soldato valoroso e rispettoso, mai avrebbe sospettato il motivo di quella lettera, mai l'avrebbe dissigillata, mai avrebbe attribuito al suo signore David l'unico pensiero che lo ossessionava – ed era quello di sottrargli sua moglie Betsabea. Che poi era diventata la madre di Salomone, come per cancellare l'altro figlio morto e ciò che prima era avvenuto. Tutto questo era il presupposto dell'*incipit* del primo libro dei Re, uno dei più possenti che mai siano stati scritti: «Il re David era vecchio, avanti negli anni. Lo coprirono con vesti, ma non si scaldava».

Assalonne procedeva su un mulo, da solo. La sua capigliatura spessa, cespugliosa si impigliò nelle fronde di una quercia imponente. Il mulo andò avanti. Assalonne non riusciva a liberarsi. Rimaneva sospeso per aria. Fu raggiunto da un drappello dei suoi nemici. Lo trafissero con lance e frecce, come un fantoccio che si usa per esercitarsi nella

mira.

Quando la notizia della morte di Assalonne venne data a David, intorno a lui pensavano che il re si sarebbe sentito al sicuro, sollevato. Finiva una guerra incerta e sanguinosa. Invece David pianse. Camminava su e giù dicendo: «Assalonne, figlio mio, figlio mio Assalonne, perché non sono morto al posto tuo, Assalonne figlio mio, figlio mio!». Guardava con odio tutti quelli che lo circondavano. A uno a uno, coloro che si erano battuti per David, salvandogli la vita, si dileguarono, come se si vergognassero. Solo Ioab, il potente soldato, ebbe il coraggio di affrontarlo e gli disse: «Oggi so che, se Assalonne fosse vivo e [63] noi tutti fossimo morti, oggi per te sarebbe buona cosa!».

Rientrato a Gerusalemme, David prese una decisione sulle dieci concubine che aveva lasciato indietro perché guardassero la casa e di cui Assalonne si era appropriato «sotto gli occhi di tutto Israele». David spostò le dieci concubine in una casa sul bordo della città. Non doveva più averle sotto gli occhi. «Provvide a mantenerle, ma non andò più da loro e furono sequestrate fino al giorno della loro morte, facendo la vita delle vedove».

Dopo la morte di Saul e dei sette figli di Saul da lui consegnati ai Gabaoniti perché li impiccassero; dopo la morte del proprio figlio Assalonne, che aveva tentato di spodestarlo; dopo che, fin dai tempi di Samuele, che ormai era anch'egli morto e un giorno lontano era venuto a cercarlo e lo aveva scelto e unto, facendo di lui un re, avviandolo a una sorte gloriosa quando era un pastore dai capelli rossi che pascolava qualche pecora vicino a Betlemme, le guerre contro i Filistei si erano succedute quasi senza interruzione, al punto che ormai nella mente di David una si confondeva con l'altra, e gli episodi di una campagna vittoriosa si confondevano con altri che avevano preceduto una disfatta: allora finalmente «David si sentì stanco». Una volta lo avevano salvato, mentre Ishbi-benob stava per spaccargli il petto con una lancia massiccia. E un'altra volta improvvisamente «David ebbe un desiderio e disse: "Chi mi darà da bere l'acqua del pozzo che sta vicino alla porta di Betlemme?"». Nulla di più arrischiato avrebbe potuto dire, poiché in quel momento Betlemme era occupata da un avamposto dei Filistei. Irrompere in mezzo ai nemici per portare via un po' d'acqua? Impresa [64] folle, senza scampo. Ma tre «prodi» che stavano accanto a David, e dei quali non ci è stato tramandato il nome, non esitarono. Si aprirono un varco tra i Filistei, attinsero l'acqua dal pozzo e la consegnarono a David. Ma David non volle berla. Disse che sarebbe stato come bere il sangue dei suoi tre prodi. Si sollevò e la sparse a terra, come libagione per Iahvè. Fu quello il momento più alto e misterioso del lungo, travagliato, crudele regno di David. E fu quello il momento che svelò ed esaltò, nel re David ormai prossimo alla vecchiaia, l'arsura del desiderio di bere quell'acqua del pozzo vicino alla porta di Betlemme dove un tempo pascolava ogni giorno le sue pecore. Un giorno, un suo discendente, che sarebbe nato a Betlemme, parlò dell'«acqua viva». Era l'acqua di David.

Quando David convocò tutte le tribù per annunciare formalmente che non avrebbe costruito il Tempio di Iahvè perché aveva sparso molto sangue e perciò il compito sarebbe passato a suo figlio Salomone, a quest'ultimo riservò alcune parole che un giorno lo avrebbero ispirato, quando chiese a Iahvè di avere «un cuore che capisce». Quel giorno Salomone usò parole non troppo lontane da quelle che suo padre gli aveva detto: «Quanto a te, Salomone, figlio mio, conosci il Dio di tuo padre e servilo con un cuore perfetto e slancio dell'anima, perché Iahvè sonda tutti i cuori e discerne tutte le forme dei pensieri».

Salomone, figlio di David e Betsabea, fu un sommo sapiente e suo padre aveva ricevuto da Samuele l'unzione regale. Ma le ultime parole che il padre disse al figlio non furono miti né magnanime. David [65] ingiunse a Salomone di uccidere Shimei, che egli stesso anni prima aveva risparmiato. Eppure nelle sue orecchie suonava ancora l'orrenda maledizione che un giorno la voce di Shimei gli aveva lanciato, quando David aveva appena abbandonato Gerusalemme nelle mani di suo figlio Assalonne, che stava sopraggiungendo per spodestarlo. Shimei aveva l'aspetto di un «cane morto», ma tanto più penetrante era la sua voce, tanto più ossessiva la sua presenza. Sul pendio della montagna si muoveva in corrispondenza con David e i suoi uomini, come un controcanto beffardo. «Andava avanti, in parallelo a lui, maledicendolo, lanciando pietre e lanciando polvere». Quella polvere, quella incalcolabile polvere, si era sparsa nella sua memoria e a tratti continuava a turbinarvi. Anche ora, a un passo dalla morte. Ma, pensò David, se un giorno aveva detto a Shimei: «Non ti metterò a morte con la spada!» – e la parola data era irrevocabile –, ciò non impediva che suo figlio Salomone lo colpisse con la propria spada. Con qualche accorgimento, la vendetta può giungere anche dopo il perdono. Così quella «maledizione intollerabile» non sarebbe rimasta impunita. E David allora avrebbe potuto avviarsi con animo più quieto sulla «via di tutta la terra». Shimei fu l'ultima persona di cui David parlò prima di morire. Disse al figlio: «Farai scendere nel sangue i suoi capelli bianchi nello Sheol». Poi David morì. Lo seppellirono nella città che ormai si chiamava «Città di David».

Verso la fine della sua vita, David aveva sempre freddo, anche quando tutti dicevano che l'aria era rovente. I servi lo coprivano con larghi panni, che non lo riscaldavano. Allora cercarono una ragazzina che gli facesse da governante. Doveva essere bellissima [66] e la cercarono per tutto il regno. «Dormirà sul tuo petto e il mio signore sarà riscaldato» si sentiva dire dai servi. Scelsero Abishag la Sulamita. «Diventò la governante del re, fu al suo servizio, ma il re non la conobbe».

I figli di David erano molti e c'era sempre qualcuno che pensava come Assalonne a spodestare il padre. Il più tenace, il più sfrontato era Adoniyahu, figlio di Haggith. Bello come Assalonne, ripeteva i suoi tratti e i suoi gesti. Il saggio Nathan avvertì Betsabea che Adoniyahu stava tramando con Ioab e con altri. Il segno del complotto era sempre un qualche sacrificio. E in quel momento Adoniyahu stava mangiando e bevendo con i suoi alleati, dopo aver sacrificato «tori, vitelli grassi e montoni in quantità». Nathan non era stato invitato – e neppure Betsabea con suo figlio Salomone. Ma non doveva essere Salomone il successore di David, per volontà del re?

Betsabea si presentò a David e lo trovò solo con la Sulamita. Poi sopraggiunse, come per caso, Nathan. Quando gli ebbero raccontato che cosa stava accadendo, David ordinò di far salire Salomone sul suo mulo. Doveva scendere a Gihon, dove «il sacerdote Tsadoq e il profeta Nathan l'ungeranno come re su Israele». Si tornava alle origini. Non occorreva la presenza del popolo e dei soldati. Era come quel giorno in cui, a Suf, di primo mattino e in completa solitudine, Samuele aveva unto re Saul. David aggiunse: «Poi risalite con lui e lui andrà a sedersi sul mio trono».

Le «ultime parole» di David furono un canto che si concludeva descrivendo ciò che egli non era stato: un re giusto. Il

quale doveva essere «come la luce del mattino quando il sole sorge, / un mattino [67] senza nubi, / che fa brillare l'erba sulla terra dopo la pioggia».

Negli ultimi anni David amava studiare più che guerreggiare. Iahvè gli aveva detto che sarebbe morto di Sabato. Ogni Sabato, David era immerso totalmente nella Torah, poiché sapeva che l'Angelo della Morte non può colpire chi sta studiando la Torah. La sua attenzione era tesa, fluida, costante. Dal giardino venne un suono. David alzò la testa e i suoi occhi furono invasi da un bagliore screziato. Il giardino si trovava nella piena fioritura. Che cos'era quel suono? Un richiamo? David si alzò dal tavolo, sempre assorto, lentamente si mosse verso la finestra. Guardava fisso davanti a sé, mentre scendeva i pochi gradini che lo separavano dal giardino. Mise un piede in fallo e cadde, battendo la nuca sulla pietra. Il suo corpo senza vita rimase sotto il sole, perché era Sabato e nessuno avrebbe potuto toccarlo. Ma presto quattro aquile gli planarono attorno e gli fecero ombra con le loro ali, come sotto una tenda nera.

IV
SALOMONE

[71] Salomone fu il primo re d'Israele che riuscì a guardare e a studiare il mondo. Non conosceva assilli e non dovette passare di guerra in guerra. Era stato unto re a dodici anni, poco prima della morte del padre David. E presto si era diffuso intorno a lui un generale acquietamento, che sembrava dipendere dalla natura più che dagli uomini. Certo, quella pace presupponeva che fossero stati saldati alcuni debiti accumulati negli anni di re David. Così Salomone fece uccidere Adoniyahu, Ioab, Shimei. Il fratello, il condottiero, l'imprecatore. Due per obbeddire al padre David, uno per decisione subitanea e imperiosa. Tutti furono colpiti dalla mano del suo cancelliere Benayahu. Il sangue ricadeva ogni volta in un triangolo fra il re, il cancelliere e la vittima designata. E lì doveva fermarsi. Fuori da quel triangolo, Salomone voleva terreno sgombro. Soltanto in quel modo, spiegò a Benayahu prima di mandarlo a uccidere Ioab, «per David, per i suoi discendenti, per la sua casa e per il suo trono ci sarà pace per sempre da parte di Iahvè». E la cronaca [72] concludeva: «Così il potere regale si rafforzò nelle mani di Salomone».

Il motivo per cui Salomone fece uccidere il suo fratellastro Adoniyahu, figlio di Haggith, fu la Sulamita. Ormai donna, bellissima, conosceva come nessuno la camera da letto di David, «ma il re non la conobbe». Per Betsabea, c'era qualcosa di intollerabile in Abishag. Era stata moglie, concubina e figlia per David senza essere nulla di tutto questo. Perciò Betsabea non ascoltò con sfavore Adoniyahu, quando la pregò di intercedere perché Salomone gli concedesse «come moglie Abishag la Sulamita». Sarebbe stato un buon modo per sbarazzarsi finalmente di lei.

Betsabea si presentò a Salomone, si sedette sul suo trono di regina madre e gli disse: «Ti rivolgerò una piccola richiesta». Bastavano poche parole: «Che si dia Abishag la Sulamita a tuo fratello Adoniyahu». Ma era davvero una «piccola richiesta»? Salomone rispose, fulmineo: «Mi chiedi dunque per lui la regalità, visto che è mio fratello maggiore e ha già dalla parte sua il sacerdote Abiathar e Ioab, figlio di Tseruyah». Salomone ricordava bene il giorno in cui, quando aveva dodici anni, suo padre lo aveva allontanato da Gerusalemme, su un mulo, e lo aveva unto re. Mentre nelle città il suo fratello maggiore Adoniyahu già festeggiava, con sacrifici di comunione, la sua ascesa al potere, in apparenza del tutto legittima. Era il figlio maggiore e molti pensavano che David non avesse più l'animo per decidere.

Poi Adoniyahu si era rassegnato e aveva accettato il regno di Salomone. Ma ora, chiedere la Sulamita... Abishag era la sovranità stessa per Salomone, il cui cuore capiva la potenza femminile. Da quella era nato. Sottrargli la Sulamita era come sottrargli la regalità. [73] Non c'era affronto peggiore che potesse essergli fatto. Disse: «Oggi stesso Adoniyahu sarà ucciso». Ma i re non uccidono. Hanno sempre qualcuno che gli agevola il compito. Così Salomone «affidò la cosa alla mano di Benayahu, figlio di Iehoyada, che lo colpì, ed egli morì».

«Pace», *shalom*, era nel nome stesso di Salomone. Mentre suo padre David aveva conosciuto soltanto la guerra. In tutto padre e figlio erano opposti. David aveva sempre avuto cattivi sogni, che lo tormentavano. Salomone incontrò la sua fortuna per una singola frase che disse durante un sogno. Era ancora un ragazzo, che «non sa andare e venire», quando gli accadde di sognare Iahvè che gli diceva: «Chiedi ciò che devo donarti». Salomone rispose elencando le molte ragioni di gratitudine che aveva accumulato per la benevolenza di Iahvè. E ora si trovava, disse, «in mezzo al tuo popolo, che tu hai scelto, popolo numeroso che non può essere enumerato, né contato, da quanto è numeroso». Osservazione accorta: sottintendeva che Salomone mai avrebbe ripetuto l'errore del padre, il censimento. Ma ora toccava enunciare il desiderio che Iahvè avrebbe esaudito. In quel momento Salomone scelse qualcosa che nessuno prima aveva chiesto. Disse: «Dai al tuo servitore un cuore che capisce». Non si era mai sentito un desiderio del genere. Tutti desideravano una vita lunga, la ricchezza, la vendetta. Non c'era nulla di più monotono dei desideri degli uomini. Nessuno aveva mai osato desiderare qualcosa di così strano come *capire* – e anche qualcosa di così oscuro, indeterminato e impersonale come «un cuore che capisce». I Settanta tradussero con *kardían akoúein*, la capacità di «ascoltare il cuore». Né David, né Saul avrebbero [74] mai chiesto niente di simile. Iahvè allora fece ricorso al supremo gesto divino: *dare in sovrappiù*. E rispose così a Salomone: «Anche ciò che non hai chiesto, te lo do: sia la ricchezza, sia la gloria». Senza quel *sovrappiù*, da una parte e dall'altra, dalla terra e dal cielo, asimmetrico e indominabile, non era concesso stabilire rapporti costanti ed efficaci con l'invisibile.

Per definire «l'intelligenza e la sapienza» di Salomone, il primo libro dei Re dice che il suo «cuore era vasto come la sabbia che sta in riva al mare». E i Settanta parlano di un *chýma kardías*, una «massa liquida del cuore». Era una *latitudo cordis*, come dice magnificamente la Vulgata, che includeva il continuo e il discreto. La massa liquida e i granelli di sabbia. Esattamente ciò che era mancato agli Ebrei in tante vicissitudini. Ma ora avrebbero potuto gareggiare con gli Orientali e soprattutto con gli Egizi. E superarli. «La sapienza di Salomone era più grande di quella di tutti i figli dell'Oriente e di tutta la sapienza degli Egizi». E Mosè non era forse un Egizio? Come tutto il resto del mondo, Israele si era sempre sentito in soggezione dinanzi alla sapienza degli Egizi, la *prisca Aegyptiorum sapientia* che un giorno ancora remoto Giordano Bruno avrebbe rivendicato. Dopo tutto, Israele aveva avuto un primo re quando l'Egitto era già alla ventunesima dinastia.

Eppure, d'ora in poi Israele avrebbe obbedito a una sapienza ancora superiore. E superiore anche a quella dei sapienti di Israele stesso sino allora. Ma chi erano? Il primo libro dei Re cita Ethan, Heman, Khalkol, Darda. Ai due primi sono attribuiti due Salmi, ma poco altro sappiamo di loro. Salomone invece *scriveva* – o meglio «parlava»: diceva parole che un giorno sarebbero state *lette*. Suo padre aveva composto [75] alcuni canti, ma Salomone «enunciò tremila massime e i suoi canti sono mille e cinque». Non solo – e qui appariva il punto che non aveva precedenti: Salomone «ha parlato degli alberi, dal cedro del Libano fino all'issopo che cresce sui muri». Nessuno prima di lui aveva provato a parlare innanzitutto *degli alberi*. E degli animali: «dei quadrupedi, degli uccelli, dei rettili e dei pesci». Forse David avrebbe voluto fare qualcosa di simile, come anche avrebbe voluto costruire una vera casa per l'Arca. Ma non aveva potuto «a causa delle guerre con cui lo accerchiavano». Così Salomone giustificò il padre con Hiram, re di Tiro, che era stato amico di David. C'era anche un altro motivo per quel messaggio: il figlio di Hiram era un grande architetto. A lui Salomone voleva affidare la costruzione del Tempio. Aggiunse questo: «E ora ordina che vengano tagliati tanti cedri del Libano». Il lavoro sarebbe stato ben pagato, «perché fra noi non ci sono uomini capaci di tagliare gli alberi come sanno fare i Sidoni».

Gerusalemme stava diventando sempre più simile a un magazzino: grosse pietre squadrate, cataste di assi che venivano dal Libano, giunture metalliche ammucchiate e, si diceva, argento e oro erano «comuni come i sassi» nella

città. Tutti sapevano perché. David continuava a ripetere che suo figlio Salomone era «un ragazzo delicato» e intanto gli preparava meticolosamente il terreno. Non solo faceva affluire i materiali per il Tempio, ma ne aveva tracciato il progetto in tutti i dettagli. Anche se per secoli sarebbe stato celebrato come sommo architetto, fino a Villalpando e ai Massoni, non sarebbe spettato a Salomone il compito di concepire, ma di eseguire. Il [76] suo grande privilegio era di trovarsi di là dalla barriera di sangue che aveva fermato suo padre David.

Appena venne il momento, Salomone volle aggiungere un suo contributo, qualcosa che nessun altro avrebbe potuto dare. Scrisse subito a Hiram, re di Tiro: «Mandami un uomo che sia abile nel lavorare l'oro, l'argento, il bronzo e il ferro, la porpora, il cremisi e l'indaco, che sappia fare le incisioni. Starà accanto agli esperti che ho vicino a me in Giuda e Gerusalemme, quelli che ha preparato David, mio padre». Evidentemente gli «esperti» locali non bastavano. Occorreva la mano dell'artefice. In questa prima mossa si accennava già quello che sarebbe stato il grande dono di Salomone alla sua gente: *l'estetico*, qualcosa di sovrano, ma di una sovranità che sino allora non era stata riconosciuta, anzi considerata con diffidenza.

Hiram, re di Tiro, capì subito ciò che premeva a Salomone e gli scrisse che gli avrebbe mandato Hiram-abi, «figlio di una donna che appartiene alle figlie di Dan, ma suo padre è di Tiro». Madre ebrea e padre straniero. Hiram-abi, proseguiva il re, «sa incidere qualsiasi incisione ed eseguire ogni opera». Accanto agli scribi, ai guardiani, ai cantori e agli officianti avrebbe operato ora, intorno al Tempio, un nuovo personaggio: l'artefice. Poi il cauto Hiram aggiunse: «È ora che il mio signore mandi al suo servitore il grano e l'orzo, l'olio e il vino di cui ha parlato». Si stava concludendo il primo contratto per *opera dell'ingegno*.

Nel Tempio di Salomone si dovevano all'artefice Hiram-abi, fra l'altro, «le due colonne, le modanature dei capitelli in cima alle due colonne, come anche le due reticelle per ricoprire le due modanature dei capitelli in cima alle colonne, le quattrocento melagrane [77] per le due reticelle, quindi due file di melagrane per ciascuna reticella per ricoprire le due modanature dei capitelli al di sopra delle colonne, le dieci basi e le dieci vasche sulle basi; il Mare unico e i dodici buoi al di sotto di esso; i calderoni, le pale, i forchettoni». L'elenco era puntiglioso e maldestro, perché di un genere nuovo. Mai prima erano state elencate le opere di un artefice. Non c'era dubbio: Hiram-abi poteva legare il suo nome al Tempio di Iahvè, mentre non è accertato chi fosse autore in molte cattedrali gotiche.

Quando Salomone parlò degli alberi, per la prima volta nella storia degli Ebrei la natura vegetale venne nominata *per se stessa*. E si trattava innanzitutto di una natura lontana, straniera. Dei cedri del Libano Salomone volle occuparsi subito, pensando al Tempio che si avviava a costruire. Stabilì un complesso accordo con Hiram, che quei cedri avrebbe fatto abbattere e tagliare. Poi, su grandi zattere, avrebbero navigato verso il regno di Israele. Senza quei cedri non sarebbe stato possibile edificare il Tempio. Ma usarono anche grandi pietre, come fondamenta della Casa. Pietre intatte, non toccate da «martelli né cesoie né altri strumenti di ferro». L'interno era tutto in legno di cipresso e di cedro. Le pareti erano scolpite, con «Cherubini, palme e ghirlande di fiori all'interno e all'esterno». Tutti rivestiti d'oro. Per vent'anni, quanti occorsero per costruire il Tempio e il palazzo del re, Hiram fornì a Salomone «legno di cedro, legno di cipresso e oro, quanto ne desiderava». In cambio, Salomone offrì a Hiram venti città della Galilea. Quando Hiram le visitò, quelle città «non piacquero ai suoi occhi». Si rivolse a Salomone con sarcasmo: «Che razza di città mi hai dato, fratello mio?». Le chiamò Kabul – e il [78] nome faceva pensare a *ke-bal*, «cose da niente». Intanto Hiram rammemorava tutto l'oro e i cedri che aveva fatto affluire verso Salomone. Centoventi talenti d'oro. Quattro tonnellate. E quanti mai cedri? Salomone aveva chiamato il suo palazzo «Foresta del Libano».

All'interno, il Tempio costruito in sette anni da Salomone, quattrocentottanta anni dopo l'uscita dall'Egitto, mostrava lucide pareti di legno di cedro, scolpite a tratti a forma di ghirlande e di coloquintidi. «Non una pietra era visibile». L'altare, quadrato, era rivestito d'oro. Due Cherubini dalle ali spiegate, le cui punte toccavano le pareti, stavano al centro della «Casa interna». Identici, in legno d'olivo, rivestiti d'oro, erano alti circa cinque metri. Sulle pareti apparivano anche, in rilievo, altri Cherubini, insieme a palme e fiori intrecciati, mentre i capitelli delle due colonne sbocciavano in gigli. Anche sui battenti delle porte si ritrovavano altri rilievi di Cherubini, di palme e di ghirlande. E i Cherubini apparivano accanto ai buoi, sulle basi di un vasto bacino che era il Mare unico. Ovunque le superfici si increspavano in immagini. Che non erano certo abolite, anzi profuse. E, come si diceva che il costruttore Salomone sopravanzava in sapienza quella «di tutti i figli dell'Oriente e tutta la sapienza degli Egizi», così il Tempio sembrava compendiare in sé tutte le immagini dell'Oriente, come se un'immane corrente le avesse fatte approdare lì quali ornamenti, cornici e barriere attorno a quell'oggetto sommamente temibile che occupava il centro del centro: l'Arca dell'Alleanza. Chi avesse osato avvicinarsi avrebbe osservato che l'Arca conteneva soltanto due scabre tavole di pietra incise. Ve le aveva deposte Mosè, sul Sinai.

[79] Non finiva mai il lavoro per costruire la Casa di Iahvè. David aveva predisposto ogni dettaglio, ma non bastava. Salomone avviò i lavori solo «nel secondo mese del quarto anno del suo regno». Mancava sempre qualcosa. Ma venne finalmente il giorno in cui l'Arca fu introdotta «al suo posto nel santuario della Casa, il Santo dei Santi, sotto le ali dei Cherubini». Le lunghe sbarre su cui tante volte era stata trasportata spuntavano davanti al Santuario come le poppe di una donna, avrebbero detto un giorno certi talmudisti. Quando i centoventi sacerdoti uscirono dal Santo dei Santi, «trombettisti e cantori fecero risuonare una sola voce per lodare e glorificare Iahvè» e allora «la Casa fu riempita dalla nube della Gloria di Iahvè e i sacerdoti non poterono continuare nel loro ufficio, a causa della nube, poiché la Gloria di Iahvè aveva riempito la Casa di Dio». Tutti i precetti e le prescrizioni venivano meno, di fronte a quella nube. Era il ricordo del continuo, della primordiale indistinzione senza la quale i segni incisi sulle tavole di pietra, uniche e solitarie presenze all'interno dell'Arca, non avrebbero mai potuto rivelarsi efficaci.

Salomone fu il primo a riprendere la parola: «Iahvè ha detto che risiede in una nube, e io ho costruito una Casa come tua dimora, un luogo dove abitare per te, per sempre». Non poteva essere più chiaro: il dio è nella nube, ma gli uomini possono costruire, dare forma a un luogo dove quella nube possa abitare, in una sua minima parte, così come articolano parole per celebrare colui che è nella nube. Tutto avviene fra la nube e la Casa – e tutto ciò che accade ne è la conseguenza, la cronaca.

Alle poche parole di Salomone seguì un gesto: «stese le mani». In mezzo al sagrato si inginocchiò davanti a tutti. E «stese le mani verso i cieli». Poi Salomone disse che c'era una sola domanda: «Veramente [80] Dio abiterà sulla terra con l'uomo?». Sarà vero che la Gloria incontenibile accetterà di soggiornare nella angusta cella che il Tempio le riserva? Non c'è risposta, disse Salomone, se non nella preghiera, nel caso che Iahvè ascolti «il clamore e la preghiera

che il tuo servitore proferisce davanti a te».

«Quando Salomone ebbe finito di pregare, il fuoco scese dai cieli, divorò l'olocausto e i sacrifici di comunione, mentre la Gloria di Iahvè riempiva la Casa». Il secondo libro delle Cronache afferma che quel giorno «il re Salomone immolò in sacrificio ventiduemila buoi e centomila montoni. Così il re e tutto il popolo inaugurarono la Casa di Dio». I numeri non sono plausibili, ma doveva trattarsi di una grande quantità di vittime, perché «l'altare di bronzo che aveva fatto Salomone non poteva contenere l'olocausto, l'oblazione e i grassi». Il punto certo è che gli olocausti dovevano essere divorati dal fuoco di Iahvè. Sino a quel momento l'inaugurazione della Casa non poteva dirsi compiuta. Il sacrificio cruento era d'obbligo – e sottinteso. Innumerevoli animali dovevano essere immolati. E in buona parte interamente bruciati. Dovevano *sparire*. Se Salomone era davvero un maestro degli enigmi, così come giunse all'orecchio della regina di Saba, questo avrebbe potuto essere il primo – o l'ultimo – degli enigmi.

In accordo con la *latitudo cordis*, la «vastità del cuore» che aveva chiesto e gli era stata concessa, Salomone allargò immensamente gli orizzonti di Israele. Non c'era più traccia di quell'angustia per cui, ai tempi di Saul e di David, ogni discorso rimbalzava contro i nomi dei popoli circonvicini, per lo più nemici. [81] Anche l'Egitto sembrava lontano, se non nel ricordo dell'Esodo. Ma ora Salomone, dopo aver sbrigato le vendette d'obbligo, aveva sposato la figlia del Faraone, nata nella casa madre degli idoli. E non risulta che alcuno avesse obiettato. Si tornava a respirare nei grandi spazi.

Una volta conclusa la costruzione del Tempio, Salomone si rivolse a Iahvè e al suo popolo e più volte parlò di «tutti i popoli della terra», espressione che suo padre non usava. Parlò persino di una figura che per molti era ignota: «lo straniero che verrà da un paese lontano a causa del tuo Nome» e addirittura pregherà Iahvè. A questo punto Salomone osava chiedere qualcosa che non si era mai udito prima, con un tono che poteva sembrare imperativo: «Tu ascolterai nei cieli, che sono la tua dimora, e agirai in tutto secondo ciò per cui lo straniero ti avrà invocato, perché tutti i popoli della terra conoscano il tuo Nome». Era come se Salomone osasse prescrivere a Iahvè il comportamento da tenere con lo «straniero» – e anche l'«estraneo», *allótrios*, come tradussero i Settanta. E questo perché occorreva pensare a «tutti i popoli della terra». Iahvè doveva far conoscere il suo Nome fra loro.

Iahvè non fu sorpreso di tanta temerarietà, che aveva preordinato. E la sua risposta non fu meno brusca. Per una seconda volta apparve a Salomone come era accaduto a Gabaon, in sogno. Disse che aveva ascoltato la sua preghiera davanti al Tempio. Confermò che avrebbe sostenuto Israele se avesse osservato i suoi precetti. Ma, «se vi distogliete da me», preannunciò due flagelli. «Strapperò Israele dalla superficie del suolo che gli ho dato»: era il primo e il più prevedibile. Mentre il secondo si riferiva a «tutti i popoli della terra», come se Iahvè volesse rispondere direttamente a ciò che Salomone si era azzardato [82] a proporre. Si apriva un'altra terribile prospettiva: «Israele diventerà un oggetto di satira e sarcasmo fra tutti i popoli». Così traduce cautamente la Bibbia di Dhorme. La parola ebraica è *mashal*, «storie», «similitudini». E anche «storielle», «barzellette». Il popolo eletto rischiava di diventare oggetto di barzellette «fra tutti i popoli». Ma Iahvè, in quel sogno, fu sottile oltre che ominoso. Lo stesso avvertimento, quasi con le stesse parole, era stato pronunciato, centinaia di anni prima, da Mosè, al tempo dell'alleanza di Horeb. Anche Mosè aveva avvertito: gli Ebrei potevano diventare oggetto di irrisione «fra tutti i popoli».

La regina di Saba era uscita di primo mattino per rendere omaggio al sole. Il cielo si oscurò improvvisamente. Uno stormo di upupe la circondava. Una planò accanto a lei. Aveva una lettera legata all'ala. La regina la sciolse e la lesse. Veniva da un ignoto, un re che si chiamava Salomone. Ed era un invito a visitarlo. Però minaccioso. Se la regina avesse rifiutato, Salomone avrebbe invaso il suo regno. «I demoni vi soffocheranno di notte nei vostri letti» scriveva. La regina consultò i suoi consiglieri. Anche loro nulla sapevano di Salomone. Ma decise di accettare il suo invito, facendosi precedere da fastosi doni. L'accompagnavano seimila fra giovani e giovinette, tutti vestiti di porpora, tutti nati nello stesso giorno. A loro affidò una lettera che preannunciava il suo arrivo. Il viaggio sarebbe durato tre anni, forzando le tappe.

Quando la regina di Saba giunse a Gerusalemme da Qitor, la città dell'incenso, il re Salomone aveva già centinaia di mogli e concubine, oltre alla sua prima moglie, che era figlia del Faraone. Ogni sera, in [83] centinaia di stanze, una donna faceva preparare una cena per lui, nell'eventualità che la visitasse. E ora, dopo un viaggio di tre anni, stava per presentarsi quella regina di cui ben poco si sapeva, se non che regnava su un paese remoto, che era bellissima e probabilmente una strega. Le spie di Salomone lo avevano informato che la straniera aveva già commesso un passo falso. Salomone le aveva mandato incontro il suo cancelliere Benayahu, figlio di Iehoyada, compagno di interminabili partite di scacchi, uomo di totale fiducia, a tal punto che a lui Salomone aveva affidato il compito di uccidere il suo fratellastro Adoniyahu. Così poi avvenne anche in altri due casi. Se Salomone voleva che qualcuno fosse ucciso, il compito non poteva spettare che a Benayahu. Il quale era noto per la sua radiosa bellezza. La regina, appena lo aveva visto, era scesa dal suo carro con gli occhi scintillanti, convinta che Benayahu fosse Salomone. Poi, una volta scoperto l'equivoco, e come per scusarsi, si era rivolta ai nobili del suo seguito: «Se non avete visto il leone, avete però visto la sua tana». Anche questo fu riferito a Salomone. «Donna dalla mente rapida» pensò il re. Ma era indispettito. Decise che avrebbe dovuto trovare qualcosa per sorprendere definitivamente la regina che veniva dall'Oriente. Qualcosa per cui non avrebbe mai più potuto confondere Salomone con un altro.

Appena gli dissero che il corteo stava per arrivare, Salomone si spostò in un palazzo di vetro che aveva fatto costruire per l'occasione. Presto il palazzo fu circondato da cammelli carichi di aromi, oro e gemme, oltre che di perle e pappagalli di Ophir.

Finalmente si mostrò il carro della regina. Scese nel silenzio, bella di una bellezza sino allora ignota. Abbagliata dai riflessi fluttuanti, credette che il palazzo di Salomone fosse fatto di acque e che il re vi sedesse [84] al centro, immobile tra le onde. Allora con superba, studiata grazia e insieme con l'immediatezza di una bambina, la regina di Saba sollevò la sua veste incrostata di pietre preziose, scoprendo un piede magro, nervoso e scuro. Con il suo sguardo di enciclopedista, Salomone vi riconobbe una lieve, incantevole peluria. Dissimulò un sorriso. Pensò: «Ora bisogna colpire». Decise che soltanto una certa urtante bruschezza sarebbe stata adeguata alla situazione. Disse: «La tua bellezza è quella di una donna, eppure mostri una peluria simile a quella di un uomo». La regina di Saba lo ignorò. Disse: «Ho sentito parlare della tua sapienza. Posso interrogarti e avrò risposta da te?». Salomone annuì. Allora, per

soddisfare i presenti, la regina di Saba e Salomone si dedicarono a porre e risolvere una serie di tediosi indovinelli, che conoscevano entrambi sin dall'infanzia. Mentre parlavano, si studiavano. Sapevano che ormai tutto fra loro si era deciso nel momento in cui la regina di Saba aveva sollevato la sua veste per non bagnarla, e Salomone, già preso dall'incanto, aveva nominato la quasi impercettibile peluria sul piede di lei.

Non soltanto perché Salomone risolvesse enigmi, ma per la rapinosa attrazione che provava per ogni splendore che appare, sarebbe giunta sino a lui da luoghi remoti, con la sua variegata carovana, la regina di Saba. Che «entrò da Salomone e gli disse tutto ciò che aveva nel cuore», ma subito dopo volse il suo occhio regale a controllare com'erano «il palazzo che aveva costruito, il cibo che veniva offerto a tavola, le abitazioni dei suoi servitori, le maniere dei suoi ministri e i loro vestiti, i coppieri e gli olocausti che si celebravano nella Casa di Iahvè». Tutto ciò che appariva, in qualsiasi forma, era l'estetico. Quando la [85] regina di Saba ebbe verificato ogni particolare, «le mancò il fiato». Così agisce, così deve agire l'estetico. E, se mancano quei momenti che tolgono il fiato davanti a qualcosa che appare, tutto il resto è monco, anche per chi segue il cammino di Iahvè.

L'arrivo della regina di Saba a Gerusalemme è narrato due volte, e quasi con le stesse parole, nella Bibbia: nel primo libro dei Re e nel secondo libro delle Cronache. Ogni variazione è preziosa. Quando la regina di Saba ebbe messo alla prova Salomone, nella versione del primo libro dei Re disse: «Tu superi in sapienza e nel bene la reputazione di cui avevo sentito parlare. Felici le tue donne, felici questi servitori, che stanno sempre davanti a te e ascoltano la tua sapienza!». Per il secondo libro delle Cronache, la regina di Saba disse: «Felici i tuoi sudditi e felici questi tuoi servitori, che stanno sempre davanti a te e ascoltano la tua sapienza». Le donne, mogli e concubine, erano state espunte. Ma questo accade anche nella Vulgata, dove il passo del primo libro dei Re è tradotto con «*Beati viri tui, et beati servi tui, qui stant coram te semper et audiunt sapientiam tuam*». L'elusione delle donne – punto particolarmente delicato nel caso di Salomone, perché saranno le donne a sviarlo – ha inizio all'interno della Bibbia e trova il suo sigillo nella Vulgata. Quando si arriverà a Lutero, non si potrà avere che una conferma: «*Glücklich sind deine Männer und deine Grossen*»: le donne sono scomparse ma in compenso, al posto dei «servi», qui appaiono «*die Grossen*», «i maggiorenti». Quanto a King James: «*Happy are thy men, happy are these thy servants*». Qui almeno i *servi* sono rimasti.

[86] La regina di Saba arrivò a Gerusalemme seguita da una lunga fila di cammelli carichi di «aromi, oro in grande quantità e pietre preziose». Dimorò come ospite nel palazzo di Salomone, per un periodo che nessuno ha precisato. Poi ripartì verso il suo regno. Tutto questo poteva anche sembrare una protratta allucinazione. E molto si favoleggiò su quella visita. Finché un giorno Gesù disse qualcosa che nessuno aveva sospettato. Disse che alla fine dei tempi la «regina del Sud» (così la chiamava) si sarebbe alzata in piedi e avrebbe giudicato quegli Ebrei che non avevano capito chi era Gesù. «*Regina austri surget*». Matteo e Luca usarono quasi le stesse parole: la regina di Saba avrebbe condannato quegli «scribi e farisei» – quindi gli Ebrei più educati – che accerchiavano Gesù e gli chiedevano: «Vogliamo vedere un segno da te». Chi chiede un segno è colui che non sa riconoscere. E non saper riconoscere è la prima fra tutte le colpe, quella da cui tutte le altre discendono. Ma perché doveva essere la «regina del Sud» a pronunciare quel giudizio? Matteo e Luca risposero a una voce: «Perché è venuta dai confini della terra per ascoltare la sapienza di Salomone». Essenziale era il lungo viaggio. Scribi e farisei non avevano mai intrapreso, né lo avrebbero voluto, nulla del genere. Perciò ora quella donna straniera si sarebbe alzata in piedi e li avrebbe condannati. Nessuna delle figure che sarebbero apparse nell'Apocalisse poteva reggere il confronto con lei, per maestà e mistero. Finalmente diventava chiaro perché quella regina orientale, di una remota, inusuale bellezza, un giorno lontano si era spinta fino a Gerusalemme.

Il Cantico dei Cantici venne attribuito a Salomone, con argomenti inconsistenti. Ma soltanto al suo [87] nome poteva essere associato, anche risalendo fino ad Abramo e oltre. «Felici le tue donne» gli aveva detto la regina di Saba, perché Salomone aveva esercitato la sua sapienza anche – e, secondo alcuni, soprattutto – sulle donne. Come fra le *gopī* e Kṛṣṇa, regnava fra loro un'intesa che nessuno avrebbe potuto violare. La scena poteva essere un pascolo o un palazzo, ma non vi era cesura fra un luogo e l'altro. Sempre si nominavano il tatto, gli aromi, le voci. Si parlava solo di corpi – e di emozioni che nascevano dai corpi.

Una meraviglia del Cantico dei Cantici sta nel fatto che, sin dalle prime parole, non si può sapere con certezza chi parla. «I tuoi seni (*mastoí*, *ubera*) sono dolci più del vino» si legge nei Settanta e nella Vulgata. E subito si pensa all'Amato che parla all'Amata. Ma c'è chi ritiene che quelle parole siano dell'Amata e rivolte all'Amato. Allora i «seni» diventano «dolcezze», secondo Garbini, o «carezze», secondo Ceronetti. O un generico «*loving*», secondo Alter.

Anche sul numero delle voci il disaccordo è totale: si va da due (l'Amato e l'Amata – o Salomone e la Sulamita) a molte, divise in vari gruppi: dame dello harem, pastori di Sulam, fratelli della Sulamita, ragazze di Gerusalemme. In vari casi non si sa se chi parla è Salomone o la Sulamita. O dove intervengano i vari gruppi. È un prodigioso, incantato amalgama, che corrisponde alla mobilità e acuità dell'eros. Nessuno può dire se il testo sia nato così o presupponga – come tutta la Bibbia – una laboriosa compilazione. Ma il risultato è una forma che prima non esisteva – e forse non sarebbe mai stata raggiunta intenzionalmente.

[88] Il Cantico comincia e finisce durante un amplesso («che lui mi baci coi baci della sua bocca / perché le tue dolcezze sono migliori del vino ... Penetra, mio diletto, e sii simile a un daino / o a un giovane cerbiatto / sulle colline dei balsami»), con un'audacia che neppure gli alessandrini, privi come pochi altri di remore, avevano raggiunto. E ciò che vi avviene «ha tutte le febbrili incoerenze dei sogni», secondo Ceronetti, o dell'eros in atto. Per descrivere i corpi, si nominavano profumi e frutti. Le «colline dei balsami», ovvero delle fragranze, erano parti del corpo femminile. E la donna «che giace nel giardino» ricordava a Garbini l'Afrodite *en kḗpois*, «nei giardini», celebre statua di Alcamene, perduta, di cui Pausania diceva che era «una delle più grandi bellezze di Atene».

Grazie alla formidabile tangibilità della lingua latina, la versione di Girolamo è risultata la più impavida, ben più di ogni tentativo secolare. È sufficiente intenderla alla lettera: «*Statura tua assimilata est palmae, et ubera tua botris*», «La tua statura è simile a una palma / e i tuoi seni a grappoli d'uva». «*Juncturae femorum / tuorum sicut monilia / quae fabricata sunt manu artificis*», «Le giunture delle tue cosce sono gioielli / fabbricati dalla mano di un artefice». «*Ascendam in palmam / et apprehendam fructus ejus*», «Mi arrampicherò sulla palma / e coglierò i suoi frutti». «*Laeva*

ejus sub capite meo / et dextera illius amplexabitur me», «La mano sinistra di lui sotto la mia testa / e la sua destra mi abbraccerà».

Sulla cuspide del Cantico dei Cantici riappare la Sulamita. Sino allora gli amanti non avevano nome – e non si sapeva neppure quanti fossero. «*Reverte, reverte*», «Torna, torna», ora dice la Vulgata. Anche sul nome della Sulamita non si sa nulla di sicuro: forse [89] viene da Sulam, piccolo paese del lotto di Issachar, è una ragazza di campagna; forse è una diramazione di Salomone stesso, ovvero Shelomoh; forse la «pace», *shalom*, è all'origine di entrambi o l'«interezza» espressa dalla radice *š-l-m*. In ogni caso l'amante che si addentra fra le «colline delle fragranze» ricorda come per Salomone abbandonare la Sulamita equivalesse a perdere la sovranità.

I Romani assediavano Gerusalemme e le fazioni ebraiche si trucidavano fra loro all'interno della città. Che entro poco sarebbe stata conquistata. Il Tempio, distrutto. Rabbi Johanan ben Zakkai pensava che urgesse un luogo di studio, una *yeshivah*, fuori dal massacro. Di nascosto, uscì dalla città e chiese ai Romani il permesso di stabilire una scuola a Iabneh. Si trattava di trovare la risposta giusta a domande impellenti: una volta distrutto l'unico Tempio, che non ammetteva templi minori e dispersi, come si poteva supplire all'assenza di quei gesti, di quelle cerimonie? «Questioni innumerevoli sorgevano con la cessazione del culto nel Tempio. Non vi erano regole o precedenti in proposito e occorreva che si giungesse a una decisione autorevole, se non si voleva che si instaurassero una inesauribile perplessità della coscienza e confusione nelle pratiche».

Fu allora che si riunì l'Alta Corte (Beth-Din) a Iabneh. Del sinedrio non si poteva più parlare, perché non era più un consiglio nazionale, con poteri politici. Ma continuavano le dispute, ora soprattutto fra gli Shammaiti e gli Hilleliti. Occorreva decidere se l'Ecclesiaste e il Cantico dei Cantici potevano essere ammessi nel canone biblico. Prevalse, in un voto a maggioranza, la parte degli Hilleliti e i due testi vennero ammessi. Molto vorremmo conoscere che cosa [90] fu detto in quelle discussioni, ma non ne rimane traccia. E altre decisioni del genere incombevano. Il Siracide venne escluso dal canone e «i passi della Tosefta che riportano questa decisione nominano specificamente il "vangelo" (*euangélion*) e i libri dei settari (o eretici), fra i quali è plausibile, dato il contesto, che scritti cristiani fossero inclusi».

Così il Cantico dei Cantici e l'Ecclesiaste, i due libri biblici più incuranti dell'autorità religiosa, divennero il sigillo della Scrittura, ormai rivolto all'indefinito e sempre più vasto paesaggio della diaspora fra i *goyim*.

Il Cantico trabocca di *hapax*. Se un traduttore dovesse trovarne l'equivalente nella sua lingua, il suo testo sarebbe colmo di parole che nessuno ha incontrato prima. Tra cui numerosi grecismi e una trentina di arabismi. Altre parole nuove si riferiscono a oggetti e fatti della vita quotidiana.

Difficile valutare il senso di tanti *hapax*. Appaiono solo nel Cantico perché una vasta parte di letteratura profana si è inabissata per sempre? O l'autore del Cantico era anche un giocoliere manierista, che amava distorcere certe parole o introdurne altre, inusitate? O valgono entrambe le possibilità? Non lo sapremo mai, perché nessun testo del canone biblico è stato snaturato con altrettanta tenacia – e in questo l'esegesi ebraica e quella cristiana sono state concordi, obbedendo allo stesso imperativo: diserotizzare il Cantico. Inoltre la vocalizzazione masoretica ha permesso di oscurare o cancellare molte parole – fisiche o fisiologiche –, soprattutto se riferite al corpo femminile. Ma paradossalmente quest'opera di adulterazione ha reso il Cantico ancora più stupefacente. Rispetto a Teocrito e a certi epigrammisti greci, da cui è nutrito e ispirato, il Cantico rivela [91] una arditezza formale che travalica ogni regola classica. La parola è immersa in una nube aromatica che contrasta con le linee ben incise, con i significati univoci, con la nettezza della messa in scena che contraddistinguono gli alessandrini, come se Atene e Gerusalemme si incontrassero in una camera da letto.

All'interno della Bibbia, il Cantico dei Cantici appare come una scheggia conficcata in uno strato geologico chimicamente estraneo. Non presenta mai un gesto di ossequio o devozione a potenze superiori. Ancor più ignora ogni cenno di rifiuto. È autosufficiente, chiuso in un lessico cosmopolita, dove le parole aspettano di essere identificate, come piccoli uccelli esotici. Non si sa tuttora in forza di quali argomenti il Cantico sia potuto entrare nel canone biblico. Se è vero che il Cantico «sporca le mani», come dissero i Settantadue Anziani a Simeon ben Aqibà, occorre aggiungere che le sporca *moltissimo*, in modo inaudito. Perciò gli tapparono subito la bocca, a partire da Origene, con l'allegoria. Mentre il Cantico insinua la possibilità di fare a meno di *ogni* significato ulteriore. E certamente di Israele. «La fanciulla del Cantico non è Israele. È un'anima» si legge in Simone Weil. *Un*'anima, non l'anima. Ancor più: «È un giardino recintato, lei mia sorella, mia fidanzata, una fonte chiusa, una fontana sigillata». Una singolarità assoluta, fisica, irrelata, disancorata da tutto. Parla per aneddoti cifrati, non spiega mai nulla.

Il Cantico dei Cantici è carico di tensione erotica, anzi è fatto soltanto di quella tensione. Che è costante, senza distrazioni o deviazioni, dalla prima all'ultima [92] parola. Le letterature occidentali non offrono nulla di paragonabile. Bisogna guardare a Oriente, all'India. Dove si incontrano almeno il *Gītagovinda* di Jayadeva e il *Kumārasambhava* di Kālidāsa. Ma qui gli amanti sono divini – Kṛṣṇa e Rādhā o Śiva e Pārvatī. Nel Cantico invece non hanno nomi e spesso non si sa chi dei due stia parlando.

Nell'ultima fase della sua vita, Goethe definiva «Oriente» qualcosa che ben poco aveva a che fare sia con la storia sia con la geografia. Ma era la parolasigillo che avviava là dove spirava «l'aria dei patriarchi» – e la Bibbia, che Goethe definiva «la più antica raccolta» della «poesia orientale», gli appariva come ciò che più di ogni altro libro permetteva di avvicinarsi a quell'aria.

Sarebbe naturale aspettarsi che Goethe volesse illustrare tutto questo con qualche episodio dei «cinque libri di Mosè», come in Germania viene chiamato il Pentateuco. Ma così non era. Con una svolta brusca e secca, tipica delle sue opere tarde, che oscillavano quasi beffardamente fra l'ovvio e il temerario, senza alcun segno di preavviso, Goethe scelse come esempio a dimostrazione della sua tesi i due picchi erotici di tutta la Bibbia: il Cantico dei Cantici e il libro di Ruth, che considerava «il più amabile minuscolo tutto», al tempo stesso «epico e idilliaco», a noi trasmesso.

Ma perché accostare quei due libri, apparentemente così distanti? Perché parlavano soltanto di eros. L'uno – il

Cantico – dicendo tutto e manifestando il prodigio per cui la metafora può assimilarsi alla lettera, sino a diventare con essa intercambiabile (l'opposto di ciò che gli allegoristi sia ebraici sia cristiani [93] avrebbero fatto per secoli con lo stesso Cantico). L'altro, il libro di Ruth, tacendo tutto.

L'uno raccontando, secondo Goethe, «l'ardente inclinazione di giovani cuori, che si cercano, si trovano, si respingono, si attraggono» in una interminabile notte amorosa. L'altro avendo come suo oggetto esclusivo e taciuto la copula fra un ricco contadino, inebriato e assopito nella sua aia su un mucchio d'orzo, dopo una giornata di raccolto, e una giovane serva straniera accucciata ai suoi piedi. Di ciò che avvenne fra loro quando, «in mezzo alla notte, l'uomo ebbe un brivido e si voltò. Ed ecco che una donna era distesa ai suoi piedi», nulla viene detto. Ma in quella notte venne concepito Obed, anello necessario nella genealogia del Messia.

Goethe accostò i due testi come esempi di una suprema intensità erotica. E tutti e due, nel corso del tempo, erano stati trovati manchevoli: il Cantico per l'informe profusione degli eventi e il loro inestricabile concatenarsi, il libro di Ruth per il vizio contrario, perché «il suo incoercibile fascino» consisteva nell'aver avvolto il singolo evento che narrava in un «incomparabile laconismo». Nell'uno e nell'altro caso, erano sopraggiunti lettori che avrebbero voluto *fare ordine* – e precisare nel dettaglio ciò che avveniva. Con risultato nullo, osservò Goethe: nel caso del Cantico, «quante volte certi ingegni ben intenzionati e amanti dell'ordine sono stati irretiti nel tentativo di trovarvi una qualche connessione comprensibile o di immettervela, lasciando però al punto di prima chi sarebbe venuto dopo di loro». Ma qualcosa di simile era avvenuto anche con il libro di Ruth, quando alcuni avevano ceduto all'«idea delirante di trattare in modo circostanziato e parafrastico» quell'evento su cui il testo taceva.

Per Goethe, questi due esempi mostravano come [94] l'Oriente biblico, appunto nella superba estraneità delle sue forme, non si lasciasse coartare secondo le esigenze dei suoi contemporanei. E la conseguenza non era soltanto letteraria: «Così, libro dopo libro, il libro di tutti i libri potrebbe mostrarci che ci è stato dato perché tentiamo di entrarvi come in un secondo mondo e lì ci smarriamo, ci illuminiamo e ci perfezioniamo». Era questa la condizione, se si voleva assaporare ancora una volta «l'aria dei patriarchi». Ma era anche il suggerimento di un *modo di leggere* che può essere applicato sempre, due secoli dopo la pubblicazione del *West-östlicher Divan*.

Il Cantico dei Cantici e l'Ecclesiaste sono i due soli libri della Bibbia dove non si incontra il nome di Iahvè. Secondo John Barton, fu questo il motivo per cui si disputò a lungo se accoglierli nel canone. Finalmente in un trattato della Mishnah si lesse: «Tutta la Sacra Scrittura sporca le mani. Il Cantico dei Cantici e Qohélet sporcano le mani» (*Yadaim*, 3, 5). Doveva esserci, fra quei due libri, una profonda complicità, dietro la divergenza apparente. Erano fatti di parole scritte sotto un cielo sgombro, assente lo sguardo ubiquo di Iahvè. Parole che suonavano veritiere, senza che alcuno le garantisse.

Testimonia una profonda accortezza il fatto che il Cantico e l'Ecclesiaste siano stati fittiziamente attribuiti a Salomone, secoli dopo la sua supposta esistenza. Erano i due scogli mancanti nella compagine rocciosa della Bibbia: il piacere affermato *per sé*, l'impermanenza affermata *per sé*. E soltanto Salomone, nella ressa dei nomi biblici, poteva sostenere la perenne vacuità e la momentanea pienezza. Era l'unico di cui [95] si potesse dire: «Ho messo il mio cuore a studiare e a esaminare con sapienza tutto ciò che si fa sotto i cieli: è una occupazione maligna che Dio ha dato agli uomini perché vi si occupino». Quella «occupazione maligna» traduceva beffardamente, in linguaggio umano, la maestà della Sapienza, paredra di Iahvè e misuratrice dell'universo. Era un altro modo di manifestarsi dell'inversione fra cielo e terra. La conoscenza di «tutto ciò che si fa sotto i cieli» non aveva impedito a Salomone di essere «non del tutto» con Iahvè nella sua vecchiaia. La conoscenza non avvicinava asintoticamente a Iahvè. In compenso accresceva il potere dell'ignoto e invitava a riverirlo. Questo non era accettabile per i redattori sacerdotali della Bibbia. Ma tanto evase da quelle strette maglie due volte, nelle voci multiple e sinuose del Cantico e nella singola, ferma voce dell'Ecclesiaste. «La calma evita grandi errori» disse Qohélet.

Accomuna il Cantico e l'Ecclesiaste la totale elusione di uno sviluppo lineare. Fin dalle prime sillabe, sono libri che battono un solo tasto – il piacere e il dissolvimento di qualsiasi cosa abbia la pretesa di durare. Tutto è già nel primo suono. Occorre soltanto modularlo. A dispetto dei molti secondo i quali è una conquista della Bibbia l'affermarsi di una direzione del tempo, questi due libri tardi e tardivamente accolti la negano e a tratti la irridono, da dissimili e inespugnabili postazioni.

Non c'è libro più caparbiamente antimessianico dell'Ecclesiaste. Se «tutte le parole si stancheranno, / non si potrà più parlare». Ogni parola finale è esclusa. Come alla Torah nulla si può aggiungere o togliere, [96] così al corso del mondo: «So che tutto ciò che Dio fa è per sempre. / Niente da aggiungere, niente da togliere». Non solo non c'è un popolo da far crescere, ma anche compiere un singolo sacrificio o non compierlo è indifferente. «La sorte è la stessa per chi sacrifica e per chi non sacrifica». Non c'è un fine che regga più di altri. Non ci sono argomentazioni vincenti. Era questo il basamento taciuto della sapienza di Salomone, che altrimenti risulterebbe banalmente asseverativa.

Difficile trovare qualcosa di meno congeniale all'Ecclesiaste dei Proverbi – a parte il superbo capitolo 8. L'Ecclesiaste dice cose talvolta ovvie, ma che indubitabilmente *sono* – e appunto per questo suonano dolorose. I Proverbi dicono senza tregua cose che *dovrebbero* essere. L'Ecclesiaste dice la futilità di ogni riuscita. I Proverbi dicono che i buoni riescono e i malvagi falliscono, contro ogni evidenza. L'Ecclesiaste ferisce a ogni frase, i Proverbi stuccano a ogni frase. Entrambi i libri furono fittiziamente attribuiti allo stesso autore: Salomone.

Già nel nome – «Colui-che-prende-la-parola» – Qohélet è una voce. Non si sa da dove parla, né a chi parla. Che sia un potente illustre o un qualsiasi anonimo è indifferente. Parla di ciò che accade a tutti, che tutti sanno. Ma è questo che scuote. Nessuno vuole sentire una stessa voce che nomini quelle cose tutte insieme. È troppo. È un vuoto traboccante, speculare a quello del Cantico. Tutto è «soffio», *hevel*. Non si sa mai se è il vento che abbatte o il respiro che fa vivere. È l'uno e l'altro.

Che cos'è la Sapienza, «artefice del tutto»? E come avvenne che Salomone potesse dire: «L'ho amata [97] e cercata

sin dalla mia giovinezza; / ho cercato di prenderla come sposa / e mi sono innamorato della sua bellezza»? Parole che attraversarono il tempo sino a fissarsi nel libro che porta il suo nome. E sempre lì Salomone descrisse la Sapienza come tracciando il ritratto di una mirabile donna: «Vi è in lei uno spirito intelligente, santo, / unico, vario, sottile, / mobile, netto, puro, / chiaro, inviolabile, benevolo, penetrante, / incoercibile, benefico, amico dell'uomo, / fermo, sicuro, tranquillo, / onnipotente, vigila su tutto / e attraversa tutti gli spiriti / intelligenti, puri e assai sottili». Prodigiosa è la capacità della Sapienza di trasparire ovunque, perché è «un effluvio della potenza» divina e una «emanazione pura della gloria dell'Onnipotente». Tutto ciò che avvenne fra Salomone e le sue innumerevoli donne include in sé la Sapienza, della quale Salomone disse: «Ho deciso di prenderla come compagna di vita».

«*Circuibam quaerens ut mihi illam assumerem*», «La accerchiavo tentando di farla mia»: parole di alta intensità erotica che raccontavano la caccia e il corteggiamento della Sapienza. E subito si entrava in un circolo vizioso: era una ricerca che non poteva portare frutto «*nisi Deus det*», «se non dato da Dio». Ma solo la Sapienza permetteva di arrivare a capire questo. Quando non si è ancora raggiunta la Sapienza, si deve essere illuminati da un dono che presuppone il possesso della Sapienza stessa. «*Hoc ipsum erat Sapientiae*, *scire ejus esset hoc donum*», «Era il segno stesso della Sapienza sapere che suo era quel dono». Contraddizione evidente, da cui non si trova uscita. Perciò si ricorreva alla preghiera. E si scopriva che la via d'uscita era appunto la preghiera. «Mi rivolsi al Signore [98] e gli parlai, dal fondo del mio cuore», «*et dixi ex totis praecordiis meis*».

Salomone si comportò in modo opposto ai patriarchi Abramo, Isacco, Giacobbe, che avevano avuto mogli scelte nella cerchia familiare. «Il re Salomone amò molte donne straniere, oltre alla figlia del Faraone: Moabite, Ammonite, Edomite, Sidonie, Ittite, fra le nazioni delle quali Iahvè ha detto ai figli di Israele: "Non entrerete da loro e loro non entreranno da voi, poiché è sicuro che travolgerebbero il vostro cuore a seguire i loro dèi!", ma Salomone si legò a loro per amore. Ebbe settecento mogli principesse e trecento concubine. Le sue donne travolsero il suo cuore». Così, quando Salomone fu vecchio, «le sue donne travolsero il suo cuore a seguire altri dèi e il suo cuore non fu più del tutto con Iahvè, suo Dio, come lo era stato il cuore di David, suo padre». Non fu soltanto Astoreth – ovvero Astarte – a essere adorata da Salomone, ma Milcom, Camos e Moloch. Ovunque, intorno a Gerusalemme, le alture erano costellate di stele, di simulacri lignei, di altari. Salomone «fece lo stesso per tutte le sue mogli straniere che bruciavano incenso e sacrificavano ai loro dèi».

Ovunque, nella Bibbia, si avverte che la condanna degli idoli è indissolubilmente congiunta alla condanna del sesso. Ma solo nella Sapienza di Salomone il nesso viene dichiarato: «*Initium enim fornicationis est exquisitio idolorum*», «Plasmare idoli è l'inizio della fornicazione». Le mani che davano forma a una materia inanimata erano le stesse che carezzavano un corpo di donna. Così gli uomini «si fidavano dei loro occhi, perché le cose visibili sono belle», e subito cadevano [99] in quella «trappola per i piedi degli uomini». Invertendone il senso, la condanna biblica può essere intesa come un'esaltazione incandescente di tutto ciò che è visibile, palpabile e prende forma davanti agli occhi.

C'era inoltre una profonda affinità fra gli idoli e le donne straniere. Simili erano le parole di condanna, nei due casi. Le straniere aprivano la via verso gli idoli – e gli idoli accrescevano l'attrazione per le straniere. Più volte Salomone le seguì, ma anche un qualsiasi giovane poteva incontrare una straniera dalle parole morbide «quando si incamminava verso casa di lei, al crepuscolo», e gli si parava di fronte una donna «preparata a catturare le anime». Che usava essere «*garrula et vaga*, / *quietis impatiens*, *nec valens in domo consistere pedibus suis*», insidiosa in ogni angolo, in ogni piazza, capace di irretire «con le sue ciglia». «*Apprehensumque deosculatur iuvenem*», «Agguantato il giovane, lo bacia sulla bocca» e gli sussurra: «Ho appena celebrato un sacrificio / e oggi si sono compiuti i miei voti; / così ti sono venuta incontro / per tentare di vederti e ti ho trovato. / Ho coperto il mio letto con lini colorati dell'Egitto; / vi ho sparso mirra, / aloe e cinnamomo». E infine l'invito: «*Veni*, *inebriemur uberibus, / et fruamur cupitis amplexibus donec illucescat dies*», «Vieni, inebriamoci dei miei seni / e godiamo abbracciati nel desiderio / finché non si fa luce». Subito il giovane la seguiva «come un bue condotto al sacrificio». Così ammoniva il libro dei Proverbi.

Inanna, Ishtar, Astarte, Atirat, Anath, Astoreth; sovrane di molti regni; vergini, promiscue, materne, guerriere; riconosciute dai figli di Israele sotto il nome di Asherah e in forma di simulacri lignei intagliati, [100] eretti sulle alture, accanto a alberi frondosi, capaci di attirare e sviare, a intervalli irregolari; poi divelti, tagliati, frantumati, bruciati; ceneri disperse nella valle di Ben-Hinnom, solcata dal torrente Qidron, non lontano da Gerusalemme, verso sud-est, là dove sono le fosse comuni e si accumulano i rifiuti.

Asherah, la dea nuda, dai molti nomi, madre di Anath o Astarte nelle lettere di Tell el-Amarna, Sovrana del Mare, regina di Tiro e Sidone, dove era chiamata Astoreth, fu una perpetua ossessione per i figli di Israele. Alzavano gli occhi e riconoscevano, sulle alture, il profilo di simulacri intagliati con il rilievo di una donna nuda, talvolta con le mani che sorreggevano i seni. Nulla rimane di quei simulacri, ma centinaia di figurine d'argilla ne riprendono le forme, come empi *teraphim*.

Già prima che i figli di Israele mettessero piede in Canaan, Iahvè aveva ingiunto: «Spezzerete le loro Asherah», come se dea e simulacri coincidessero. Era un precetto capitale, a cui si aggiungeva: «Perché Iahvè si chiama Geloso: è un Dio geloso». Non bastava sgominare i sette popoli di Canaan. Occorreva frantumare e bruciare le Asherah. Anche gli alberi erano condannati, perché accanto a loro si ergevano le Asherah e «le stele, che Iahvè, Dio tuo, aborre». Ma si trattava di un precetto che i figli di Israele recalcitravano a seguire, già nell'età dei giudici: «Abbandonarono Iahvè e servirono il Baal e le Astarte».

Fra i re, il primo che accettò e introdusse il culto delle Asherah fu il re sapiente, Salomone. Addirittura sulle «alture di fronte a Gerusalemme, a sud del Monte della Distruzione», aveva eretto simulacri, «in onore di Astoreth, abominio dei Sidoni». Fu questo uno dei motivi per cui si disse di Salomone che «il [101] suo cuore non fu più del tutto con Iahvè». *Non del tutto*: formula inconsueta. Degli altri re si diceva o che camminavano con Iahvè o che facevano ciò che è male agli occhi di Iahvè. Adesioni parziali non erano ammesse. Salomone fu l'unico re a cui la Bibbia concesse il privilegio di essere «non del tutto» con Iahvè. E il primo libro dei Re accenna al motivo per cui ciò accadde: Salomone si era *legato per amore* a molte donne.

Quella inclinazione ebbe per Salomone come conseguenza immediata e inevitabile l'accettazione di una pluralità divina: «Salomone andò dunque al seguito di Astoreth, divinità dei Sidoni, e al seguito di Milcom, abominio degli Ammoniti». Venerare Asherah implicava venerare anche altri dèi. Ma non fu Salomone a introdurre Asherah nel Tempio che aveva fatto costruire con l'aiuto di Hiram, re di Tiro, città devota alla dea. Toccò a suo figlio Roboam. Il Tempio di Salomone durò trecentottanta anni. Per duecentotrentasei anni la Asherah vi fu inclusa e ricevette un culto. Per centoquarantaquattro anni ne venne esclusa e fu considerata un abominio. Asa la rimosse, trentacinque anni dopo Roboam. Ioas la reintrodusse finché, dopo un secolo, Ezechia di nuovo la rimosse. Passarono ventisette anni e Manasse la reintrodusse nel Tempio. Settantotto anni dopo, Giosia la rimosse: «Fece uscire la Asherah dalla Casa di Iahvè fuori da Gerusalemme, nel torrente Qidron, la ridusse in cenere, ne gettò la cenere sulle tombe dei figli del popolo». Non solo: «Demolì le case dei prostituti sacri che erano nella Casa di Iahvè e dove le donne tessevano lini per l'Asherah». Ma, alla morte di Giosia, la Asherah venne reintrodotta. E lì rimase sino alla prima distruzione del Tempio, nel 586 a.C.

[102] Ancora ai tempi di Luciano, i sacerdoti di Sidone ricordavano che il loro tempio, prima che ad Astarte – o Asherat in fenicio e Asherah in ebraico –, era stato dedicato a Europa. E ancora su una moneta romana di Tiro appariva Europa in piedi, velata, accanto a due betili separati da un albero, mentre un toro affiorava dal mare. Il nome *Europa* era scritto sul bordo.

La dea che un testo di Ras Shamra definiva «creatrice degli dèi» e i figli di Israele continuavano a incontrare sulle alture, ogni volta perseguitandola, un giorno era fuggita verso la spiaggia di Sidone, dove un toro uscito dal mare l'aveva rapita. E finalmente si era adagiata, con il seno scoperto, fra i rami di un vasto platano a Gortyna, nell'isola di Creta. Era solo una tappa prima di giungere a quel continente a cui non sapeva che avrebbe dato il nome e una nuova catena di storie.

Già mentre attraversava il mare sulla groppa del toro divino, Europa cominciò a sillabare nuovi nomi per i suoi parenti divini. Lasciava che le vocali si sprigionassero, fuori dalle strozzature delle radici semitiche. Era stata un albero fra due pietre erette, arrotondate in cima. Ora tornava a calarsi in un platano – e il suo stormire parlava una nuova lingua, affine a quella della quercia di Dodona, che era la voce di Zeus, suo rapitore.

Congiunta alla detestazione delle Asherah, anche sotto forma di statuette, e delle stele piantate nel terreno, spiccava la condanna di Iahvè per gli alberi. Non si trattava soltanto di abolire le immagini fatte con le mani dagli uomini, ma certi elementi della natura, come fossero di per sé colpevoli. Gli alberi erano [103] questo. Senza più alberi, la natura non sussisterebbe, ma l'albero era già un nemico: «Non pianterai per te alcuna Asherah, né alcun albero, accanto all'altare di Iahvè, Dio tuo, che avrai fatto per te, e non erigerai per te alcuna stele, che Iahvè, Dio tuo, aborre».

Il desiderio primo di Salomone era stato di avere «un cuore che capisce». Poi regnò per quaranta anni e, arrivato alla vecchiaia, «il suo cuore non fu più del tutto con Iahvè». Il primo libro dei Re precisa il punto dell'età, senza indicare se sia una attenuante o una aggravante. Di fatto, Salomone stesso era figlio della vecchiaia di David. Iahvè volle punire Salomone per le sue colpe, ma anche in questo *non del tutto*. Gli avrebbe strappato il regno. Non a lui, però, ma a suo figlio, «a causa di David, padre tuo».

Gli ultimi anni del regno di Salomone furono turbolenti. Ieroboam, servo di Salomone, «alzò la mano contro il re». Ma non riuscì a prevalere e «si rifugiò in Egitto, presso Shishaq, fino alla morte di Salomone». Il quale infine «giacque con i suoi padri e fu sepolto nella Città di David, suo padre».

Anche Salomone, come suo padre, fu un re-scrittore. Gli furono attribuiti non solo i Proverbi e il Cantico dei Cantici, ma il libro degli Atti di Salomone, annali del regno dei figli di Israele, opera interamente perduta. Anche se Iahvè lo aveva punito, venne riconosciuto che «il re Salomone fu il più grande fra i re della terra per ricchezza e per saggezza ... Il re fece in modo che il denaro fosse così comune come le pietre, a Gerusalemme, e fece in modo che i cedri fossero altrettanto numerosi dei sicomori nella pianura».

V
EMPIE ALTURE

[107] Dopo la morte di Salomone e dopo lo scisma che spartì i figli di Israele in due regni – di Giuda e di Israele – tutto tendeva a ripetersi. La guerra era incessante: «Ci fu guerra fra Asa e Baasa, re d'Israele, per tutti i loro giorni». E, con moto pendolare, l'abominio e lo sterminio passavano dall'uno all'altro campo. Baasa «abbatté tutta la casa di Ieroboam, non lasciò alcun essere vivente di Ieroboam senza sterminarlo, secondo la parola che aveva detto Iahvè per mezzo del suo servitore Achiyah di Silo». E pochi anni dopo toccherà a Baasa subire queste parole, ispirate da Iahvè, per bocca di Iehu: «Spazzerò via Baasa e la sua casa, renderò la tua casa simile a quella di Ieroboam, figlio di Nebat. Colui della stirpe di Baasa che morirà nella città, i cani lo mangeranno e colui dei suoi che morrà nei campi, gli uccelli dei cieli lo mangeranno». Ma, quando Achab giunse a regnare su Israele per ventidue anni, la guerra fu contro Iahvè.

[108] «Per irritare Iahvè, Dio d'Israele, Achab fece più di tutti i re d'Israele prima di lui». Eminente nel male, non fu solo un distruttore, ma un costruttore. Fondò molte città. E si costruì una «casa d'avorio», di cui la Bibbia non ci ha dato la descrizione. Ma non ne ha cancellato il nome, che lascia sognare. Achab sposò Jezabel, figlia del re dei Sidoni. «Servì Baal e si prosternò davanti a lui». La bellissima Jezabel, «che lo sedusse», e gli «sporchi idoli», che adorò, non si distinguevano quasi ai suoi occhi.

Una sola ombra accompagnò e guastò la sua vita: Elia il profeta. All'inizio del suo regno, gli aveva predetto la siccità. Achab gli disse di nascondersi nel letto di un torrente remoto e di farsi nutrire dai corvi. Sperava di non rivederlo mai più. Ma Elia riapparve. «Sei tu, malaugurio d'Israele?» furono le parole con cui Achab lo accolse. Elia gli rispose che la sciagura veniva da Achab. E subito gli propose una prova. Disse di essere l'unico superstite sacerdote di Iahvè, perché tutti gli altri erano stati uccisi. Mentre di Baal si potevano contare quattrocentocinquanta sacerdoti. Ora, per accertare quale culto fosse il vero e quale potenza avesse non contavano le dispute ma i sacrifici. Proponeva che si preparassero due sacrifici: uno celebrato da lui solo, per Iahvè; l'altro per Baal, celebrato dai suoi quattrocentocinquanta sacerdoti. Che portassero un torello, lo squartassero e ne deponessero le carni sulla legna. Ma senza accendere il fuoco. Aggiunse: «Il dio che risponderà con il fuoco sarà il vero Dio». Accettarono.

Per ore si videro i sacerdoti di Baal danzare saltellando attorno all'altare appena preparato. Quando si avvicinò mezzogiorno, Elia parlò con tono beffardo: «Gridate, gridate, perché è un dio: deve essere occupato o in trasferta, in viaggio; forse dorme e riuscirete a svegliarlo!». I sacerdoti continuavano a danzare. [109] Frenetici, ora si incidevano le braccia perché spillasse il sangue. Anche quello doveva servire ad attirare il dio. Ma non servì. Giunse la sera e – come annota la cronaca biblica – «niente voce, niente risposta, nulla di notevole». Pezzi di carne deposti su ceppi. Il terreno intorno, scalpicciato. Insetti ronzavano nell'afa.

Allora Elia chiese aiuto al popolo per riparare l'altare di Iahvè, «che era stato demolito». Con le sue mani depose una accanto all'altra dodici pietre. Dodici come le tribù dei figli di Giacobbe. Poi prepararono la cerimonia, seguendo minuziosamente le regole. Versarono per tre volte l'acqua sul legno da quattro brocche d'acqua. Lasciarono colare l'acqua dall'altare a formare un rigagnolo. Quando fu l'ora dell'oblazione, Elia si rivolse a Iahvè, Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Gli chiese di rispondere. Un fuoco cadde dal cielo, «divorò l'olocausto e il legno, le pietre e la polvere, poi prosciugò l'acqua che rimaneva nel rigagnolo». Il popolo si prosternò, adorandolo. Ma Elia li richiamò subito: «"Prendete i sacerdoti di Baal: che nessuno sfugga!", e li presero. Elia li fece scendere sul greto del Qishon e là li sgozzò». Questa fu la fine dei quattrocentocinquanta sacerdoti di Baal. Poi Elia si rivolse a Achab. Gli disse di mangiare e bere, perché la pioggia stava arrivando. Lontano, dietro il monte Carmelo, si sentiva il rumoreggiare del tuono. Si levò un vento improvviso.

Elia aveva proposto a Achab la prova suprema: il fuoco. Non si trattava di passare attraverso il fuoco ma di provocare la discesa del fuoco dal cielo. Non vi era prova più temeraria. E non c'era prova che potesse dare un risultato più certo. Per metterla in atto, occorreva preparare un sacrificio. Per Elia era escluso che la prova avrebbe potuto compiersi al di fuori della cerimonia. Occorreva che i sacerdoti di Baal si [110] abbandonassero alle loro ridicole danze. Occorreva inoltre che Elia seguisse scrupolosamente le regole per accostare le pietre, i ceppi e le brocche d'acqua, come era stato prescritto fin dai tempi di Mosè. Elia riteneva che soltanto in quel modo si potesse compiere la prova ultima. Soltanto allora si sarebbe mostrato chi fosse il vero dio, se Baal o Iahvè. Al tempo stesso, in quelle ore tese e vibranti, Elia parlò del sacrificio con inaudito sarcasmo. Disse che forse Baal era in viaggio o dormiva. Ma non avrebbe potuto qualcuno dire lo stesso di Iahvè? Certamente. E quante volte Iahvè non aveva risposto... Per questo Elia, quando i preparativi per il sacrificio furono terminati, rivolse a Iahvè poche frasi, che avevano al centro tre parole: «Rispondimi, Iahvè, rispondimi». Non c'era bisogno di danze né di sangue né di vesti appropriate. C'era un richiamo asciutto, intimo, accompagnato da tre nomi – Abramo, Isacco e Giacobbe –, uno dei quali evocava colui che *non* era stato sacrificato per l'estremo intervento di Iahvè. Occorreva affermare il sacrificio – e insieme accennare a qualcosa che andasse al di là. Il sarcasmo di Elia rivelava quel sottinteso. Intanto Elia non cessò di agire come un mago della pioggia. «E avvenne che a poco a poco i cieli si oscurarono per le nubi e il vento, ci fu una grande pioggia».

Sacrifici di comunione e olocausti si celebravano nella Casa di Baal. Sacrifici di comunione e olocausti si celebravano nella Casa di Iahvè. C'erano profeti di Iahvè. C'erano profeti di Baal. Certo, le dottrine divergevano. Ma alcuni gesti erano condivisi: uccidere certi animali, bruciarli, mangiarne le carni, nella Casa di Iahvè, nella Casa di Baal.

Jezabel aveva un piano: sopprimere i profeti di Israele [111] e sostituirli con quelli di Baal. Ma Obadyahu, maestro di cerimonie del suo consorte Achab, era ancora fedele a Iahvè e riuscì a nascondere cento profeti in due grotte, dove venivano nutriti con pane e acqua. Intanto la siccità infuriava. Fu allora che Elia volle scontrarsi con i «quattrocentocinquanta profeti di Baal e i quattrocento dell'Asherah». Fu allora che Elia poté dire: «Sono restato unico profeta di Iahvè».

Ogni profeta parlava come se fosse unico, ma di fatto erano decine e decine. E sapevano che, a non troppa distanza, c'erano centinaia e centinaia di altri profeti, che adoravano dèi con altri nomi. Ma tutti celebravano sacrifici. La fierezza dell'unicità si trasmise da Elia a Eliseo, sua controparte, che un giorno fece dire al re di Israele: «Venga da me e sappia che c'è un profeta in Israele!».

Di nessuno Elia aveva terrore come di Jezabel. Quando ebbe sgozzato, uno per uno, i quattrocentocinquanta sacerdoti di Baal sul greto del Qishon, «il torrente dei tempi antichi», che scorreva ai piedi del Carmelo e ora lo cingeva come una fusciacca di sangue, Elia sapeva che la partita con lei restava aperta. Il giorno dopo gli venne consegnato un messaggio di Jezabel: «Che gli dèi mi trattino come adesso e anche peggio, se domani a quest'ora non renderò la tua anima simile a quella di uno di loro». Per «loro» Jezabel intendeva i suoi sacerdoti scannati. E la regina aveva usato la formula del giuramento, appellandosi ai suoi dèi.

Elia doveva fuggire all'istante. Andò verso il Sud, verso l'Egitto. A Bersabea congedò anche il suo servo. Doveva

essere solo, contro lei sola. Proseguì verso il deserto, come se volesse percorrere a ritroso le orme [112] di Mosè. Dopo un giorno di marcia, sentì la vanità dei suoi sforzi. Dopo tutto, era un uomo solitario in fuga da una donna. Non aveva un popolo dietro di sé, ma soltanto il terrore. Allora desiderò morire. Perché continuare, se non possedeva la fibra dei padri? Poi crollò nel sonno, accanto a un cespuglio di ginestre. Si svegliò sentendosi sfiorato da qualcosa. Un Angelo di Iahvè gli indicava una focaccia e una brocca d'acqua accanto al cespuglio di ginestre. La focaccia era ancora calda, cotta sulla brace. L'acqua era fresca. Sfinito, Elia mangiò, bevve e ricadde nel sonno. E ancora una volta fu svegliato dall'Angelo. Nella sua spossatezza, avvertiva soltanto quella presenza delicata. Di nuovo si ricordò di Mosè. Per quaranta giorni e quaranta notti camminò nel deserto verso la montagna di Dio, il Sinai. E lì si ritirò in una grotta, come era accaduto ai profeti perseguitati da Jezabel.

Allora Iahvè volle parlargli. Soltanto allora, soltanto in quella piena desolazione avrebbe potuto dargli istruzioni. Elia si fece avanti sino alla soglia della grotta, coprendosi con il mantello che era la sua unica proprietà. Un forte vento si stava levando. Sembrava svellere la roccia. Elia aspettò Iahvè nel turbine. Ma non c'era. Poi sentì il suolo tremare – e di nuovo attese Iahvè. Ma non c'era. Un fuoco divampò accerchiandolo. Di nuovo, Elia aspettava che Iahvè gli si mostrasse. Ma non c'era. Elia si sentì solo come la prima notte, quando aveva desiderato morire. Poi udì «il suono di una brezza leggera». «*Sibilus aurae tenuis*», secondo la Vulgata. Era quello il suono di Iahvè, pensò, sopraffatto dall'evidenza. Avvolto nel suo mantello, uscì allo scoperto e finalmente sentì una voce, che poteva anche sembrare irridente, perché gli diceva: «Che stai a fare qui, Elia?». Eppure, soltanto alla fine della sua lunga fuga, e soltanto perché la fuga lo aveva [113] ridotto in quella estenuazione, Elia era riuscito a riconoscere Iahvè nel suono quasi impercettibile della brezza. Ma già Iahvè gli stava dando istruzioni: doveva attraversare di nuovo il deserto, questa volta in direzione di Damasco; poi ungere re Hazael fra gli Aramei; poi ungere Iehu re di Israele e poi Eliseo come profeta e successore dello stesso Elia.

La perversa protervia di Achab dilagava. Decine dei suoi figli l'avrebbero trasformata in normalità. Ormai soltanto settemila uomini di Israele non si erano inginocchiati davanti a Baal. Iahvè doveva agire subito, usando segni di invincibile efficacia: il mantello di un profeta, il suono di una brezza leggera, le gocce dell'olio dell'unzione. Elia si affrettò a scendere dal Sinai. Ma dovevano passare ancora più di tre anni prima che Achab fosse colpito.

Achab e Jezabel erano una coppia funesta. Procedevano sempre d'accordo. Un giorno Achab era di malumore. Jezabel gli chiese perché. Achab disse: «Naboth non vuole vendere la sua vigna, quella che confina con casa nostra. Non vuole denaro e neppure un'altra vigna in cambio». Jezabel disse: «Ma tu non sei re d'Israele? Lascia fare a me». Jezabel scrisse alcune lettere con la firma e il sigillo di Achab e le inviò ai maggiorenti. Dovevano mettere Naboth «in testa al popolo». E lasciare che tutti lo riconoscessero come tale. Poi due figuri dovevano testimoniare contro di lui, dicendo che aveva «maledetto Dio e il re». Non esigeva forse la legge che i testimoni fossero almeno due e del tutto concordanti? La lettera finiva con questa ingiunzione: «Poi fatelo uscire dalla città e lapidatelo, perché muoia». I maggiorenti obbedirono. I due figuri si sedettero davanti a Naboth e [114] dissero che aveva maledetto Dio e il re. «Lo fecero uscire dalla città, lo lapidarono e morì».

Jezabel era una principessa di Sidone, come Europa prima di lei. Non fu rapita da un toro venuto dal mare. Ma il re di una terra confinante si prosternò davanti ai suoi dèi. Jezabel diventò la sua regina. Mentre Achab costruiva una «casa d'avorio», Jezabel celebrava i riti dell'Asherah, paredra di Baal, davanti ad alberi sacri. Per suo volere, finché fu regina, quegli alberi si moltiplicarono ovunque sulle alture della Palestina. E i simulacri della Asherah talvolta erano semplici pali conficcati nel terreno. Si riconoscevano da lontano.

Quella che i testi biblici chiamavano Asherah e con molti altri nomi era tutto fuorché un essere innocuo. Una tavoletta di Ugarit la descrive fino alle ginocchia nel sangue dei suoi nemici massacrati, mentre intorno alla testa le ronzano come cavallette gli arti divelti degli stessi nemici. Come tutti gli dèi, cercava templi e santuari dove risiedere. Accoglierla nella Casa di Iahvè a Gerusalemme non poteva che essere sconvolgente. «Lava la sua mano, la Vergine Anath, / [lava] le sue dita, la Protettrice dei popoli. / [Lava] la sua mano nel sangue del *ś²mr*, / [lava] le sue dita nel *mm'* del *mhr*». Charles Virolleaud, che decifrò questa tavoletta, era incerto su come tradurre *mm'*, che potrebbe significare «viscere». Ma aggiungeva: «Tuttavia è più verosimile che *mm'* sia il nome di un liquido organico, come il sangue stesso; forse si distingueva già fra sangue scuro e sangue chiaro, come in Assiria».

Elia apparve a Achab nel giorno in cui il re volle prendere possesso della agognata vigna di Naboth. [115] Era solo, convinto che nessuno vedesse il suo piacere. Invece gli si parò di fronte Elia. Come sempre, si contentava di poche parole. E, come sempre, le attribuiva a Iahvè. Il profeta disse: «È perché hai assassinato che prendi possesso?». Poi aggiunse altri due messaggi di Iahvè, confusi tra minacce e maledizioni che sgorgavano direttamente da lui. Un messaggio riguardava Achab: «Nel luogo stesso dove i cani hanno lappato il sangue di Naboth, i cani lapperanno anche il tuo sangue». L'altro era per Jezabel: «I cani mangeranno Jezabel contro il muro di Izreel». Poi il profeta si ritirò e non si vide più per tre anni.

Elia e Jezabel si scontrarono come potenze avverse e parallele, che si riconoscono, si temono – e bramano di annientarsi. Elia veniva da un oscuro paese fuori dai confini di Canaan e dei suoi genitori non si conosceva il nome; Jezabel era figlia di re e sposa di un re straniero. Elia fu uno dei primi profeti di Iahvè; Jezabel si dichiarava profeta («*se dicit propheten*», secondo l'Apocalisse) di Baal e Asherah. Jezabel perseguitò e uccise i profeti di Israele; Elia uccise con la sua spada quattrocentocinquanta profeti di Baal. Elia era un uomo irsuto, «vestito con una pelliccia e una cintura di pelle», e possedeva soltanto un mantello; Jezabel conosceva tutte le arti del trucco e pensava che bastassero per sedurre anche il peggiore dei nemici. Elia appariva come uno spauracchio a Achab per ricordargli la legge; Jezabel sussurrava a Achab come sfruttare la legge per eliminare chiunque fosse di ostacolo.

Di nuovo c'era guerra con gli Aramei. Achab fu colpito da una freccia che penetrò in una fessura minuscola [116] della sua possente armatura. Rimase immobile, in piedi, mentre il sangue gli colava sul corpo. Acquattati sul carro, due scudieri lo sorreggevano come una statua incrinata, perché sapevano che soltanto dalla presenza del re dipendeva la vittoria. Achab morì la sera, con i piedi fradici del suo sangue, che ondeggiava sul fondo del carro. Venne sepolto a

Samaria, la città sulla cui porta aveva fatto incidere queste parole: «Achab rinnega il Dio d'Israele». Il carro venne lavato nella piscina di Samaria. «I cani lapparono il suo sangue e le meretrici vi si bagnarono, secondo la parola che aveva detto Iahvè».

Se mai ci fu un essere assimilabile ai Saptarsi che vegliavano sull'Asia dall'alto dell'Orsa Maggiore, questi fu Elia, primo tra i profeti in Canaan. Non vide mai un oceano. Il suo mare fu un deserto. Elia aveva quel contatto con gli elementi che mancò sempre ai re d'Israele. Guardava i re con disprezzo e li esasperava come l'immagine stessa della sciagura, sempre pronto a sparire, ma sempre in agguato. Poteva evocare il fuoco – e così incenerì per due volte i drappelli di guerrieri che Ochozia, figlio di Achab, gli aveva mandato contro. Aveva intimità anche con l'acqua. Ma l'arido e il rovente erano ciò che più gli corrispondeva. Scomparve su un carro di fuoco mentre camminava confabulando con Eliseo. Interruppe una conversazione. Da quel momento Elia si dileguò, senza essere stato toccato dalla morte.

Nei secoli successivi, molti sostengono di avere visto Elia aggirarsi per il mondo, come Harun al-Rashid nei vicoli della sua città. Lo riconobbero sotto le vesti di un Arabo, di un cavaliere, di un dignitario romano, di una prostituta. Lo accusavano di una certa disinvoltura nell'amministrare i rapporti fra il cielo [117] e la terra. Una volta introdusse nel Paradiso il Rabba bar Abbahu, che era così povero da non poter studiare. Lasciò che raccogliesse nel suo mantello stracciato un po' di foglie cadute dagli alberi di lassù. Questo non era permesso – e il Rabbi dovette affrettarsi ad abbandonarle sul posto. Ma, quando tornò sulla terra, il suo mantello emanava ancora la fragranza del Paradiso. Poté venderlo per una forte somma e finalmente dedicarsi allo studio della Torah. Per ottenere anche l'impossibile, non occorre più che un mantello. Questo sapeva Elia.

Eliseo ricalcava certi tratti di Elia e avrebbe voluto eguagliarlo. Ebbe il privilegio di essere presente quando Elia scomparve «in un turbine». Stavano camminando e parlando, come tante altre volte, quando Eliseo vide che «un carro di fuoco e cavalli di fuoco si interponevano fra loro». Di Elia rimase solo il mantello. Ma era un mantello potente. Eliseo aveva visto Elia sbattere quel mantello sulle acque del Giordano e le acque si erano aperte. Così le avevano traversate a piede asciutto. Era una ripetizione, in piccolo, di ciò che era avvenuto a Mosè con il Mar Rosso. Eliseo tornava sui suoi passi, con il mantello di Elia in mano. Si trovò di nuovo davanti al Giordano. Perché non provare? Colpì le acque con il mantello di Elia. Il Giordano continuava a scorrere, come sempre. Il mantello si era solo inzuppato. Eliseo era perplesso. Disse: «Dov'è Iahvè, il Dio di Elia?». Le acque si aprirono. Ma soltanto perché Eliseo aveva pronunciato il nome di Elia.

Accanto a Eliseo si trovavano sempre «i figli dei profeti», orfani di coloro che erano stati sterminati da Jezabel. I figli erano sopravvissuti e si raccoglievano attorno al profeta *unico*, che era Eliseo, dopo che Elia era scomparso sul carro di fuoco. E i figli dei profeti [118] si moltiplicavano. Un giorno dissero a Eliseo: «Il luogo dove abitiamo accanto a te è diventato troppo piccolo per noi. Andiamo fino al Giordano, prendiamo ciascuno una trave e costruiamo là un luogo per abitare». Questa era la pulsazione: un piccolo gruppo, che si moltiplicava, poi veniva colpito, ma rimaneva almeno *una* voce, poi intorno a quella voce si formava di nuovo un piccolo gruppo e si espandeva. Era il respiro della storia di Israele.

Da Elia il cattivo carattere era passato a Eliseo. Ma anche una certa capacità di agire sugli elementi. Gli abitanti di Gerico gli dissero che le acque della città erano malsane. Eliseo «andò alla fonte delle acque e vi gettò del sale». E le acque tornarono a essere pure. Ma non tutti lo riconoscevano come benefattore. Mentre saliva a Bethel, una torma di ragazzini lo circondò, irridendolo: «Vai su, pelato! Vai su, pelato!». Eliseo alzò gli occhi, gettò uno sguardo fulminante sui ragazzini e li maledisse. Allora «due orse uscirono dalla foresta e fecero a pezzi quarantadue fra questi ragazzini».

Per certi miracoli di Gesù era essenziale che fossero anche citazioni. Mostravano che Gesù agiva nel solco dei profeti. Lazzaro riviveva così come il figlio della vedova di Sarepta era stato fatto rivivere da Elia o il figlio della ricca donna di Shunem si era risvegliato dalla morte per opera di Eliseo. Il quale si era comportato da esperto taumaturgo: «Entrò e chiuse la porta, poi pregò Iahvè. Si distese sul bambino e mise la sua bocca sulla sua bocca, i suoi occhi sui suoi occhi, i suoi palmi sui suoi palmi, restò prono su di lui e il bambino si riscaldò. Tornò a camminare nella [119] casa, di qua, di là, poi risalì a stendersi su di lui. Allora il ragazzo starnutì sette volte e il ragazzo aprì gli occhi». Anche la moltiplicazione evangelica dei pani replicava quella operata da Eliseo sul Gilgal, durante una carestia.

Pur minore del suo maestro Elia, Eliseo era così potente che «anche nel sonno della morte il suo corpo profetizzò», come si legge nell'Ecclesiastico. Dopo la morte di Eliseo, alcune bande di Moabiti cominciarono a infiltrarsi in Israele. Una volta, un gruppo di uomini stava andando a seppellire un morto. Si imbatterono in una di quelle bande. Allora gettarono il morto nel sepolcro di Eliseo. Avevano già scavato la terra, sicché il morto «toccò le ossa di Eliseo». Tanto bastò: «Egli riprese vita e si alzò in piedi». Null'altro ci viene detto. Non sappiamo chi fosse quell'ignoto resuscitato. E neppure sappiamo che cosa accadde poi dei Moabiti avvistati, né degli amici del morto, che nel frattempo erano fuggiti. Il testo passa subito ad altro. Ciò che rimane è la forza irradiante delle ossa di Eliseo, che agiscono per puro contatto ed emanano vita anche se disturbate nel «sonno della morte».

Molte le affinità tra i veggenti vedici, i *ṛṣi*, e i profeti biblici. Loro prima cura era di sorvegliare che l'ordine del mondo non degenerasse troppo. Quando accadeva, caso non troppo raro, intervenivano, talvolta con furia divampante. Dei veggenti vedici si diceva che oscillassero fra ira e lussuria. I profeti nominavano la lussuria solo per deprecarla e perseguitarla. Nell'ira erano sommi specialisti. L'occasionale opposizione ai re era per i *ṛṣi* un episodio della primordiale e canonica tensione fra brahmani e *kṣatriya*, tensione di per sé salutare, mentre i profeti fin dall'inizio avevano [120] accolto i re di contraggenio, soltanto perché il popolo li esigeva. Non riconobbero mai alla regalità una legittimità originaria. Tutto dipendeva dall'unzione che potevano concedere o non concedere.

Nell'India vedica, l'unzione era il momento centrale di un complesso rito di consacrazione del re. Nella storia ebraica, era un atto improvviso, che avveniva in solitudine o in un luogo appartato, obbedendo all'estro e al comando di un «uomo di Dio». Saul, il primo fra i re, fu unto da Samuele di primo mattino, a Suf, e nessun altro assisté alla scena. Salomone fu fatto salire in fretta e furia su un mulo, uscì da Gerusalemme e venne unto dal sacerdote Tsadoq.

Era una misura di emergenza, perché il suo fratellastro Adoniyahu stava per farsi proclamare re e già festeggiava con un banchetto. Quando si giunse al tempo dei figli di Achab, l'unzione avvenne addirittura per interposta persona. Eliseo chiamò uno dei figli dei profeti e gli ordinò di partire per Ramoth. Là avrebbe cercato Iehu, del tutto ignaro di ciò che stava per accadergli. Iehu si trovava in mezzo ai suoi fratelli. Allora l'inviato di Eliseo gli avrebbe detto di alzarsi e lo avrebbe condotto «in una stanza a parte». Eliseo aggiunse: «Prenderai allora il flacone di olio, lo verserai sulla sua testa e dirai: Così ha parlato Iahvè: Ti ho unto come re su Israele! Poi aprirai la porta e fuggirai, senza più aspettare».

Una scena frenetica, subitanea, quasi clandestina: l'opposto dell'unzione vedica, culmine di un minuzioso rituale. Ma da quegli istanti sarebbe dipesa l'estinzione della stirpe di Achab e la vendetta su Jezabel. Quando l'inviato di Eliseo si fu dileguato, Iehu tornò fra i suoi fratelli, che erano interdetti. Gli chiesero: «Tutto a posto? Perché quel pazzo è venuto a cercarti?». Iehu non riferì quanto gli era stato detto dallo sconosciuto, ma solo alcune parole: «Così ha [121] parlato Iahvè: Ti ho unto come re su Israele!». Nessuno obiettò o dubitò. Si affrettarono a togliersi i mantelli e a metterli sotto i piedi di Iehu. «Poi suonarono il corno e dissero: "Iehu è re!"».

Elia aveva detto a Achab, l'ultima volta che si erano visti: «Ti spazzerò via e strapperò dalla casa di Achab anche colui che urina contro un muro, lo schiavo e il libero di Israele». Non si trattava di colpire la persona di Achab, ma di sradicare la sua stirpe. Iahvè però volle temporeggiare. Lasciò che Achab regnasse ancora e che per tre anni cessassero perfino le guerre. Quando ripresero, lasciò che Achab morisse combattendo sul suo carro. La sciagura si sarebbe concentrata sui suoi figli – e l'esecuzione sarebbe spettata a Iehu.

Furono i maggiorenti di Samaria che, per compiacere Iehu, raccolsero le teste di settanta figli di Achab in due grossi panieri e gliele fecero consegnare a Izreel. «Il messaggero entrò e glielo annunciò, dicendo: "Hanno portato le teste dei figli del re". Iehu disse: "Mettetele in due mucchi davanti alla porta della città fino al mattino"». Quelle teste eloquenti gli sarebbero servite per convincere la sua gente a uccidere anche «tutti quelli che rimanevano della casa di Achab a Izreel, tutti i suoi notabili, i suoi intimi, i suoi sacerdoti, in modo che non rimanesse alcun superstite».

Più che nell'uccidere, Iehu era maestro nel far uccidere. L'unico figlio di Achab che uccise con le sue mani, trafiggendolo mentre fuggiva con una freccia che gli spuntò dal cuore, fu Ioram. Quanto a Ochozia, re di Giuda, anche nel suo caso diede ad altri l'ordine di colpirlo.

Iehu aveva appena portato a termine questi due [122] compiti quando entrò a Izreel per affrontare l'impresa più ardua: Jezabel. La regina aspettava l'assassino dei suoi figli. Quel giorno si era truccata a lungo. Apparve a una finestra della sua stanza «*pompeusement parée*», dirà un giorno Racine. Aveva «abbellito la sua testa». Il suo viso, non risparmiato dal tempo, emanava ancora splendore. L'espressione era fredda e insolente, quando si affacciò per salutare Iehu. «Vieni a cercare pace, assassino?» disse – e subito aggiunse un paragone sferzante: per lei Iehu era come Zimri, un servo che aveva ucciso il suo padrone.

Fu tutto rapidissimo. Jezabel si sporgeva dalla finestra, quasi offrisse il suo corpo. Dietro di lei, nell'ombra, tre eunuchi, che la assistevano sempre. Iehu alzò il viso e gridò, come per un segnale convenuto: «Chi è con me?». Si videro per un istante le braccia rapaci degli eunuchi che afferravano la regina e la scaraventavano sul selciato. Il sangue di Jezabel schizzò sull'intonaco dei muri, mentre i cavalli la calpestavano con una furia improvvisa. Impassibile, Iehu entrò nel palazzo. Mangiò e bevve. Poi disse: «Occupatevi di quella maledetta e poi mettetela in una tomba perché è figlia di re». E passò ad altro. Ma questa volta nessuno poté obbedirgli. I cani li avevano preceduti. Di Jezabel rimanevano soltanto «il cranio, i piedi, i palmi delle mani». Il corpo favoleggiato della regina non c'era più. «Sarà buon letame per le campagne» aveva detto qualcuno facendo un gioco di parole, perché *zebel* in aramaico significa «letame». Ora nessuno avrebbe potuto dire: «Questo è Jezabel!».

Non bastava che le teste dei settanta figli di Achab fossero esposte a Izreel «in due mucchi davanti alla porta della città fino al mattino». Non bastava che i quarantadue fratelli di Ochozia, re di Giuda, fossero [123] sgozzati «vicino alla cisterna di Beth-Eqed». Rimaneva il popolo, ormai fedele a Baal. Iehu pensò di ingannarlo. Disse: «Achab ha servito un po' Baal. Iehu lo servirà molto». Sembrava l'avvio di celebrazioni grandiose. Iehu annunciò «un grande sacrificio a Baal: chiunque non vi parteciperà non sopravvivrà». Se non altro per prudenza, il popolo accorse. Entrarono in massa nel tempio di Baal e lo riempirono in ogni angolo. Iehu si era preoccupato di fornire vesti uguali a tutti i fedeli di Baal. Si comportava con particolare rigore: chiese che verificassero bene se nel tempio c'erano «unicamente coloro che adorano Baal». Poi avviarono sacrifici di comunione e olocausti. Il tempio nel frattempo era stato circondato. Nessuno doveva uscirne vivo. Nessuno ne uscì vivo. «Poi demolirono l'altare di Baal e demolirono la Casa di Baal, ne fecero latrine che esistono ancora oggi».

Iehu, che aveva ordito tutto questo, non era neppure un devoto di Iahvè. «Fece sparire Baal da Israele», ma continuò ad adorare «i vitelli d'oro che si trovavano a Bethel e Dan». C'era solo un cambio di idoli. Iahvè volle in ogni caso premiare Iehu, perché era stato «il ministro delle sue vendette» – come scrisse Racine – e aveva compiuto la sua parola, sradicando la stirpe di Achab. Per il resto, Iehu ricadeva nei peccati di Ieroboam. «Fu in questi giorni che Iahvè cominciò a mutilare Israele». Il regno perdeva un pezzo per volta. Comunque Iehu riuscì a regnare per ventotto anni.

«Atalia, madre di Ochozia, vedendo che suo figlio era morto, si adoperò a far perire tutta la stirpe reale». Allo sterminio della stirpe di Achab doveva far seguito lo sterminio dell'altra stirpe reale: quella di David, che Iahvè si ostinava a far sopravvivere. Poiché [124] Atalia aveva sposato Ioram, che discendeva da David, coloro che avrebbe dovuto uccidere erano i suoi stessi nipoti. Qui il secondo libro dei Re non entra nei dettagli di ciò che accadde. Ma avrebbe provveduto Racine: «La camera era piena di principi sgozzati. / Con un pugnale in mano, l'implacabile Atalia / Eccitava al massacro i suoi barbari soldati, / E procedeva a compiere i suoi assassinii». Non voleva che un giorno si dicesse che non era stata all'altezza di sua madre, mangiata dai cani. Eppure un infante venne sottratto al massacro: Ioas. Lo accolsero come un orfanello nella Casa di Iahvè, «mentre Atalia regnava sul paese».

Atalia non aveva voluto nulla di meno che *imitare* Iahvè. Pensava che fosse l'unica risposta adeguata. Come Iahvè si era proposto di estinguere la stirpe di Achab, Atalia avrebbe provato a estinguere la stirpe di David, spegnendo quell'ultima «lampada» che Iahvè avrebbe sempre voluto tenere accesa. Certo, erano imprese ben diverse. Non era stato facile ammassare in due mucchi le teste dei settanta figli di Achab. Mentre Atalia doveva soltanto uccidere i figli

di suo figlio Ochozia, che era morto a ventitré anni. Fu una caccia ai bambini.

Sempre più vibrante quando il suo verso si volge a donne dannate, Racine presentò Atalia come una *grande dame* delle tenebre. Il suo odio per la stirpe di David era teologico: «Ho orrore di David; e i figli di quel re, / Anche se nati dal mio sangue, mi sono estranei». Anche Atalia agiva per obbedire a un superiore dovere, come confessò al suo devoto Abner: «Quel che ho fatto, Abner, ho creduto di doverlo fare». Frase fatale, che sarebbe precipitata nel tempo, ripetuta da bocche sante e da bocche immonde.

[125] «Quanto a Atalia, era stata messa a morte con la spada nella Casa del re». Questo è tutto ciò che il secondo libro dei Re ci dice sulla fine della «superba Atalia». Dopodiché la sovranità sarebbe passata a un bambino. «Ioas aveva sette anni quando divenne re». E avrebbe regnato per quarant'anni, a Gerusalemme.

Ma l'intreccio delle discendenze era inestricabile. Ioas era sì l'ultimo discendente della stirpe di David, ma anche di quella di Achab. Il testo biblico trascura questo punto, non però l'Atalia di Racine, questa «grande anima» sanguinaria, che volle ricordarlo subito prima che la spada la trafiggesse. Che cosa poteva desiderare per Ioas, per quel bambino un po' petulante, che però l'aveva incantata, a tal punto che avrebbe voluto prenderlo con sé? E oltre tutto, come aveva scoperto, era suo nipote, quindi di sangue suo. «Fedele al sangue di Achab, che da me ha ricevuto, / Conforme al nonno e simile al padre / Si vedrà il detestabile erede di David / Abolire i tuoi onori, profanare il tuo altare, / E vendicare Atalia, Achab e Jezabel».

Il piccolo Ioas crebbe e in una prima fase del suo lungo regno non si allontanò dalle vie di Iahvè, almeno «finché lo istruì il sacerdote Iehoyada». Ma per Iahvè non bastava che il suo popolo lo seguisse docilmente. Rimaneva un tenace flagello: le alture. Dove una volta anche gli Ebrei avevano celebrato sacrifici di comunione e olocausti. Ancora, dopo che il Tempio era stato costruito da Salomone, sulle alture c'erano solo idoli, pietre incise, alberi sacri. Una vita parallela, ronzante, inscalfita. Intanto la Casa di Iahvè andava a pezzi. Mentre l'Asherah che Achab aveva eretto a Samaria stava ancora in piedi. Si sospettava [126] che a Gerusalemme i sacerdoti tenessero per sé il denaro che affluiva.

Hazael, re di Aram, accerchiava Gerusalemme e Ioas si umiliò fino al punto di offrirgli «tutto l'oro che si trovava nei tesori della Casa di Iahvè e della Casa del re». Ma non bastò. Dopo Hazael venne il figlio, Ben-Hadad. Non c'era scampo. Ma Iahvè non volle infierire contro Israele. Lasciò che di soppiatto abbandonassero la città. «Abitarono nelle tende come ieri e prima di ieri». Tornavano ai tempi della loro vita nomade. Ma non per questo «si distolsero dai peccati con i quali la stirpe di Ieroboam aveva fatto peccare Israele. Continuavano a praticarli».

Eliseo era vecchio e malato, Israele oppresso dagli Aramei. Ioas andò a piangere dall'uomo di Dio. Eliseo non aveva perso la sua fiducia nel puro gesto e nella parola. Aveva camminato abbastanza con Elia per conoscere la loro potenza. Ioas ripeteva le parole che Eliseo aveva detto a Elia quando era scomparso nel turbine. Allora Eliseo prese un arco e lo mise in mano a Ioas. Gli ordinò di aprire una finestra che dava verso Oriente e disse al re: «Tira!». Ioas tirò la freccia. Poi Eliseo disse: «Freccia di vittoria da Iahvè!». Seguì un altro ordine: «Prendi le frecce, sbattile per terra». Ioas le sbatté per tre volte sul pavimento. Eliseo disapprovò. Con la sua espressione irosa, che tutti paventavano, disse a Ioas: «Bisognava sbatterle cinque o sei volte, perché così avresti battuto Aram fino a distruggerlo; ora invece lo batterai solo tre volte».

Non molto tempo dopo Eliseo morì. Ora toccava ai Moabiti fare puntate di conquista in Israele. Ma Ioas, a poco a poco, riuscì a ricacciare gli Aramei, guidati [127] da Ben-Hadad. «Ioas lo batté per tre volte e recuperò la città di Israele».

Ioas, figlio di Ochozia, regnò per quarant'anni, secondo i calcoli più attendibili. Il secondo libro dei Re precisa: «Tuttavia le alture non scomparvero: la gente sacrificava ancora e bruciava ancora incenso sulle alture». Amasiah, figlio di Ioas, regnò per sedici anni. Il secondo libro dei Re annota: «Ma le alture non scomparvero: la gente sacrificava ancora e bruciava ancora incenso sulle alture». Poi Azariah, figlio di Amasiah, regnò per trentaquattro anni. Il secondo libro dei Re precisa nuovamente: «Tuttavia le alture non scomparvero: la gente sacrificava ancora e bruciava ancora incenso sulle alture». Sia di Ioas sia di Amasiah sia di Azariah si dice che «fecero ciò che è giusto agli occhi di Iahvè», seppure con qualche riserva. Tuttavia le empie alture non erano scomparse.

Ezechia diventò re a venticinque anni e regnò per ventinove anni a Gerusalemme. Anche se con lui finalmente furono abbattute le Asherah, la storia del regno di Giuda continuò nel suo moto pendolare, oscillando sempre più a lungo dalla parte del male. Manasse, figlio di Ezechia, diventò re a dodici anni e regnò per cinquantacinque anni a Gerusalemme. Il suo primo pensiero fu di «foggiare una Asherah come quella che aveva fatto Achab, re di Israele». Così «si prosternò davanti a tutto l'Esercito dei Cieli e la servì». Non bastava: «Pose l'idolo dell'Asherah che aveva foggiato nella Casa di cui Iahvè aveva detto a David e a Salomone suo figlio: "In questa Casa e in Gerusalemme che ho scelto fra tutte le tribù di Israele metterò il mio nome per sempre"». Così Astarte, [128] la dea nuda, non venne adorata soltanto sulle alture ma all'interno del Tempio di Iahvè.

Dopo Manasse regnò suo nipote Giosia. Era diventato re a otto anni e nel diciottesimo anno del suo regno «demolì le case dei prostituti sacri che erano nella Casa di Iahvè e dove le donne tessevano lini per l'Asherah». Poi l'Asherah venne fatta uscire dal tempio e «la fece bruciare nella sterpaglia del Qidron e la ridusse in cenere, ne gettò la cenere sulla tomba dei figli del popolo», che era la fossa comune. Se l'Asherah venne bruciata, doveva essere di legno. Ma si può dubitare che quei simulacri fossero semplici pali, come affermano usualmente i commentatori. Erano legni scolpiti e assumevano spesso la forma della *dea nuda*, che poi veniva rivestita dai lini tessuti nelle case dei prostituti sacri. Questa vestizione della dea era un tratto costante del culto, come a Efeso per Artemis, come in numerosi templi indù per Devī.

A quel tempo la Casa di Iahvè non solo era malandata, ma difficilmente riconoscibile, per la quantità di illegittime superfetazioni che aveva dovuto accogliere con gli anni. E di alcune rimase notizia solo nel momento in cui vennero distrutte, per ordine di Giosia: «Soppresse i cavalli che i re di Giuda avevano dedicato al Sole, all'entrata della Casa di Iahvè, verso la camera dell'eunuco Nathan-Melek, che si trovava negli annessi, e fece bruciare nel fuoco i carri del

Sole».

L'empio Manasse regnò quasi quanto avrebbe regnato la regina Vittoria, un giorno. Tutto ciò che poteva dispiacere a Iahvè lo fece. Ma suo nipote Giosia, che regnò per trentun anni, lo rinnegò punto per punto. Un evento segnò la cesura fra i due regni. Fu [129] trovato un libro, che era il Libro. «Il gran sacerdote Hilqiyahu disse allo scriba Shafan: "Ho trovato nella Casa di Iahvè il libro della Legge". Poi Hilquiyahu diede il libro a Shafan, che lo lesse». Dunque *il libro* non era in evidenza nella Casa di Iahvè. Lo avevano rinvenuto, con qualche sorpresa, mentre stavano riparando i guasti del Tempio. E quel libro fu subito *letto* dallo scriba, come fosse una cosa nuova. Non solo: lo scriba Shafan andò da Giosia e disse: «"Il sacerdote Hilqiyahu mi ha dato un libro" e Shafan lo lesse davanti al re». Giosia lo ascoltò e, «quando ebbe udito le parole del libro della Legge, si stracciò le vesti». Trovare un libro che è il Libro, da parte del sacerdote; leggerlo, da parte dello scriba; ascoltarne le parole, da parte del re. È la scena originaria della lettura. Che avviene quando il libro è già stato abbandonato, semisepolto fra i detriti della Casa di Iahvè.

Più dei proclami sull'unicità di Iahvè, più delle esecrazioni degli «sporchi idoli», ciò che dà il senso di una differenza invalicabile fra Gerusalemme e i suoi molti, turbolenti vicini è la *lettura*, il potere dirimente che aveva la lettura di un testo. Che in questo caso fu il Deuteronomio, ricapitolazione di tutta la Legge di Mosè. E Deuteronomio, in ebraico, è *debarim*, «parole». Sin dall'inizio, «essere ebreo significò essere *bookish*», ha osservato Simon Schama. L'atto di leggere non faceva parte della teologia. Ne era il presupposto. Su questo si sarebbe fondata tutta la Bibbia.

Giosia scelse una procedura inusuale. Disse: «Andate a consultare Iahvè per me, per il popolo e per tutto Giuda, riguardo alle parole di quel libro che è stato trovato». E la prima mossa fu questa: una delegazione di cui facevano parte il sacerdote che aveva trovato il libro e lo scriba che lo aveva letto si presentò [130] a «Huldah la profetessa, moglie del guardarobiere Shallum, figlio di Tiqwah, figlio di Harukas. Abitava a Gerusalemme, nella città nuova». Profetessa come era stata Miriam, sorella di Mosè, e pochissime altre dopo di lei, Huldah sembrava già al corrente della scoperta del libro e della reazione del re. E volle far sapere a Giosia che Iahvè si era fermato proprio sul punto di scatenare la sua ira solo perché il re aveva «ascoltato le parole che sono nel libro» e il suo «cuore si era commosso». La lettura aveva agito nell'ultimo momento possibile. La delegazione «riferì al re la risposta».

Giosia allora decise di convocare non solo i sacerdoti e i profeti, ma tutti coloro che vivevano a Gerusalemme. Nessuno doveva mancare. In piedi su una piattaforma, «lesse alle loro orecchie tutte le parole del libro dell'Alleanza che era stato trovato nella Casa di Iahvè». Erano trentaquattro capitoli.

Giosia lesse l'intero rotolo del Deuteronomio, che era stato trovato fra le rovine del Tempio, «davanti a tutti gli uomini di Giuda e a tutti gli abitanti di Gerusalemme, ai sacerdoti e ai profeti, così come a tutto il popolo, dal più piccolo al più grande». Coloro che lo ascoltarono potevano pensare che la Legge occupasse l'orizzonte, fino all'estremo limite. Ma che cosa era accaduto, prima della Legge? Risalendo il tempo all'indietro: prima dei re, prima dei giudici, prima della conquista di Canaan, prima degli anni nel deserto, prima della servitù in Egitto, c'erano stati i patriarchi: tre uomini – Abramo, Isacco, Giacobbe. Da loro erano discesi tutti, perché essere «figli di Israele» significava essere figli di Giacobbe.

La Legge non avrebbe potuto essere trasmessa e iscritta su un rotolo se non vi fossero state le dodici [131] tribù per applicarla; e le dodici tribù riunivano i discendenti di una sola famiglia, quella di Giacobbe, nipote di Abramo. Di là da Abramo si ricordava soltanto suo padre Terach, che ignorava Iahvè. Israele esisteva solo in quanto Iahvè «ha amato i tuoi padri», che erano stati un padre, un figlio e un nipote: Abramo, Isacco, Giacobbe – e nessun altro.

VI
QUELLI CHE ANDARONO VIA

[135] Abramo, all'inizio, era un nome fra molti nella discendenza di Sem, come Nimrod lo era in quella di Cam: «Terach generò Abram, Nachor e Haran. Haran generò Lot ... Abram e Nachor presero moglie. Il nome della moglie di Abram era Sarai e il nome della moglie di Nachor era Milkah ... Sarai era sterile e non aveva figli». Questo era tutto ciò che si sapeva di Abramo al momento in cui si mise al seguito del padre Terach e della sua carovana, lasciando Ur verso la terra di Canaan, che non aveva mai visto. Terach si fermò a mezza strada, a Harran, dove poi morì.

Fino al tempo di Terach, i familiari e il clan di Abramo non riconoscevano Iahvè. «Servivano altri dèi». Fu allora che – disse Iahvè – «presi vostro padre Abramo da oltre il fiume e lo feci andare verso il paese di Canaan». Fu una scelta improvvisa e definitiva, una separazione senza ritorno da ogni popolo e terra precedente. La separazione e il viaggio: due tratti che avrebbero distinto per sempre i figli di Israele.

[136] Ur dei Caldei, la città abbandonata da Abramo, aveva al suo centro «un immenso recinto sacro, un quadrilatero irregolare i cui lati misuravano 380 metri a nord-est, 248 metri a nord-ovest, 400 metri a sudovest, 197 metri a sud-est». Vi abitavano il dio-luna Sin con la sua «grande dama» Nin-gal, il cui culto era celebrato da una sacerdotessa che era la sposa del dio Sin e risiedeva in un santuario chiamato *bit-gipâri*, «casa di campagna». Fra le sue rovine si trovarono fronde e frutti.

Lo stesso culto si celebrava a Harran, dove si fermò la carovana di Terach. Harran era una versione minore di Ur e un flusso continuo di genti passava dall'una all'altra. «Il punto di partenza è lo stesso, Ur dei Caldei; la tappa principale è la stessa, Harran degli Aramei. Il raggruppamento etnico è lo stesso: nomadi caldeo-aramei. Ma l'astro che guida questi pastori o questi guerrieri erranti resta, per gli uni, la divinità lunare, *Sin* o *Sahar*, mentre per gli altri è una luce più alta».

Dieci generazioni passarono da Adamo a Noè – e degenerarono. Altre dieci passarono da Noè a Abramo – e degenerarono. Degenerare era un carattere primario delle generazioni. Iahvè non aveva creato un mondo fondato sull'equilibrio. La naturale tendenza del mondo era verso il peggio. Ma con occasionali scosse, se qualcuno veniva scelto e Iahvè diventava il suo «scudo» perché il mondo potesse proseguire.

Della stirpe di Sem nelle generazioni che precedettero Abramo nessun fatto è stato trasmesso, solo una sequenza di nomi. Prima delle parole di Iahvè a Abramo, l'ultimo episodio raccontato era la storia della Torre di Babele. Iahvè si convinse allora che è [137] un male se «gli uomini formano un solo popolo e hanno una sola lingua». Capirsi troppo facilmente era letale. Occorrevano barriere di opacità perché la vita sulla terra fosse tollerabile. Occorreva un certo respiro, uno spazio vuoto, fra una gente e l'altra. Occorreva la *dispersione*, quella che un giorno sarebbe stata chiamata *diaspora*. Dopo di allora, Iahvè tacque sempre finché non si rivolse a Abramo.

Queste furono le prime parole che Iahvè disse a Abramo: «Va' via dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre verso il paese che ti mostrerò». Ma Abramo era già in mezzo a un viaggio, non sapeva bene quale fosse la sua patria e la casa di suo padre era una casa provvisoria, dove avevano sostato. Quanto alla meta, che era Canaan, non suonava nuova per Abramo. Era stato suo padre Terach, prima di Iahvè, a sceglierla: «Terach prese Abramo, figlio suo, e Lot, figlio di Haran, suo nipote, e Sarai, sua nuora, moglie di Abramo, figlio suo, e li fece uscire da Ur dei Caldei per andare nel paese di Canaan. Arrivarono fino a Harran e vi si fermarono».

Essenziale era solo la separazione, il distacco. Ovunque si trovasse, e per qualsiasi motivo, Abramo doveva *andare via*. Quanto alla meta, sarebbe stato Iahvè a mostrargliela. Non poteva esserci vocazione più scarna, indeterminata, sconcertante e tardiva. Abramo aveva settantacinque anni. Non aveva figli e nessuna impresa memorabile spiccava nella sua vita precedente. E ora Iahvè parlava di lui come del capostipite di un popolo: «Farò di te una grande nazione, ti benedirò e renderò grande il tuo nome. Tu sarai benedizione: benedirò quelli che ti benediranno e maledirò chiunque ti maledirà; in te saranno benedette tutte le famiglie del suolo».

[138] *Lekh-lekha*, «Va' via», aveva un significato specifico. Confrontando l'espressione con altre occorrenze, Cassuto giunse alla conclusione che «in ciascuno di questi casi si fa riferimento a qualcuno (o qualcosa) che va da solo (o soltanto con coloro che hanno uno speciale rapporto con lui) e si separa dalla comunità o dal gruppo in mezzo a cui si trovava sino a quel momento». È l'ordalia da cui nasce il singolo. Per Abramo, allora, fu soltanto l'ordine di partire da Harran verso Canaan. Ma questo faceva già parte del piano di suo padre. La novità non stava nella destinazione, ma nel distacco. Ormai si sarebbe trattato soltanto di percorrere l'ultimo tratto di strada. A fronte di quell'ultimo sforzo, le immani promesse di Iahvè potevano sembrare fuori misura. Ma Abramo, un giorno, avrebbe sentito quella stessa parola, *lekh-lekha*, in tutt'altra situazione, come ordine di lasciare la sua casa insieme al figlio Isacco verso il paese di Moriah e offrirlo «come olocausto su uno dei monti che ti dirò». E sempre si trattava di un *andare via*. E andare verso un luogo indeterminato, «che ti dirò». Non importava la meta, ma il fatto stesso di *separarsi* da un altro luogo. Il cammino del distacco era imprevedibile e avrebbe imposto passaggi laceranti. Anche questo Iahvè teneva in serbo per Abramo.

All'inizio, gli Ebrei furono *quelli che andarono via*, seguendo Abramo. Nessuno li obbligava, nessuno li inseguiva. Obbedivano a un richiamo. Ma, già durante la vita di Abramo, divennero anche coloro che venivano *cacciati via*, ricondotti dalle guardie del Faraone là da dove erano venuti. Quel perpetuo oscillare fra evasione e espulsione si ripeté per tutta la loro storia, sino a formare il tessuto delle loro storie. Gli Ebrei *vanno via* (da Ur dei Caldei) o vengono *cacciati* [139] *via* (dall'Egitto). Movimento che non conosce requie. Sono due varianti del *distacco*. Se non c'è un distacco, in qualsiasi sua forma, non ci sono gli Ebrei.

Abramo fu il primo a essere toccato dalla grazia separata dai meriti. Noè, che nella grazia lo aveva preceduto, era «giusto, perfetto fra i suoi contemporanei». E «camminava in compagnia di Elohim». I suoi meriti erano così alti perché intorno a lui la terra «si era corrotta». Nessuno aveva accumulato tanti motivi per essere prediletto da Iahvè. Su questo si fondava la sua grazia. Abramo, per parte sua, in settantacinque anni non aveva fatto altro che seguire il padre. Nulla lo distingueva, se non aver sposato una donna molto bella, senza averne avuto figli. E viveva ancora al seguito del padre Terach. Erano ricchi pastori seminomadi e questi spostamenti da un territorio all'altro facevano parte dell'ordine normale delle cose. Abramo non era re né sacerdote e neppure capofamiglia. E non si faceva notare neppure per la devozione. Ma soltanto Abramo fu scelto da Iahvè.

Non sempre c'erano stati re, giudici, sacerdoti, profeti. Potevano esserci anche soltanto carovane, che si spostavano e si insediavano. Poi si spostavano di nuovo e si insediavano di nuovo. Intorno, fino all'orizzonte, c'erano altri insediamenti, simili. Si trattava di non urtarsi troppo. Di là dall'orizzonte si sapeva che c'erano regni, imperi. Il più antico e il più saldo era l'Egitto. La carovana faceva capo a un patriarca e si articolava secondo i rapporti di parentela e di servitù. Iahvè scelse di manifestarsi a una carovana, anzi chiese ad Abramo di distaccarsi da suo padre e formare [140] una sua carovana. Ignorò gli abitanti dei regni. Erano tutti devoti a una torma di altri dèi.

A lungo sembrò inammissibile che della vita del patriarca Abramo nulla si sapesse fino al momento in cui Iahvè gli parlò, quando Abramo era già in età avanzata. Fra le omissioni bibliche poche sembravano altrettanto vistose. Così i *midrashim* provvidero a colmare con un eccesso di zelo la lacuna che si spalancava. Narrarono la prima parte della vita di Abramo come una sequenza di prodigi: sarebbe nato sfuggendo a una strage di neonati, cresciuto in una grotta nutrendosi del latte che succhiava dal suo mignolo destro. Già sapiente quando aveva dieci giorni, quando ne ebbe venti impartiva lezioni di teologia alla madre. Perseguitato sin dall'inizio, venne gettato in una fornace ardente e sopravvisse. Sviluppò un particolare aborrimento degli idoli, che mutilò più volte con un'ascia. Anche i dodici che il padre Terach adorava. Di tutto questo nulla dice la Genesi. I *midrashim* volevano coprire quel vuoto con una profusione di storie ricalcate da varie tradizioni mitiche. Ma la peculiarità della Genesi, la sua potenza e la sua unicità erano appunto quel vuoto.

Quando lesse il Deuteronomio davanti agli abitanti di Gerusalemme, Giosia incontrò anche queste parole: «Mio padre era un Arameo errante e scese in Egitto, vi soggiornò con pochi altri, ma lì divenne un popolo grande, potente, numeroso. Poi gli Egizi ci maltrattarono e ci oppressero, ci imposero duro lavoro. Allora gridammo a Iahvè, Dio dei nostri padri, e Iahvè udì la nostra voce, vide la nostra angustia, la nostra pena, la nostra oppressione. Iahvè ci fece uscire dall'Egitto con mano forte e braccio teso, in mezzo a un grande terrore, fra segni e prodigi. Poi ci fece [141] giungere in questo luogo e ci diede questo paese, dove scorrono latte e miele. Ed ecco ho portato le primizie del suolo che mi hai dato, Iahvè».

Era la tonalità ultima, celata dietro tutte le altre, della Bibbia. A proposito di queste parole, Gerhard von Rad ha scritto, nel suo commento al Deuteronomio, che «si limitano a mettere in risalto, con una sintesi ridotta all'essenziale, i *bruta facta*». Erano una suprema lezione di stile e un prezioso legato dei figli di Israele. Un giorno Franz Kafka si sarebbe ugualmente attenuto ai *bruta facta*.

L'elezione di Israele implica il passaggio dalla analogia diretta a quella inversa. Il fondamento dell'ordine era stato, sulla terra, la concatenazione fra un popolo – equivalente alla totalità degli uomini –, certe potenze e un sovrano, corrispondenti alle potenze – dette anche dèi – e al sovrano celeste. Era la regalità sacra, mai così perfetta, duratura e ben articolata come nell'Egitto delle dinastie faraoniche. Forme simili si incontravano in Mesopotamia, in Iran, in Cina (il Figlio del Cielo) e nell'India vedica. Fra la terra e il cielo valeva una analogia diretta. Il sovrano sulla terra corrispondeva al sovrano del cielo, entrambi erano il vertice di un ordinamento.

Eleggendo Israele, Iahvè scelse l'opposto, una analogia inversa: il più piccolo sarebbe diventato il più grande, l'ultimo avrebbe preso il posto del primo. Israele era «il meno numeroso fra tutti i popoli». E Iahvè, all'inizio, non scelse neppure un popolo. Scelse un capofamiglia errante, senza territorio e senza progenitura. Abramo era l'inverso del Faraone. E solo con il suo nipote Giacobbe la storia della sua famiglia sarebbe diventata la storia di Israele, poiché Israele fu il nome assegnato a Giacobbe.

[142] Per lungo tempo Israele avrebbe ignorato la regalità, in accordo con il carattere della sua elezione. Quando finì per accettarla, fu come una concessione al degradarsi dei tempi. E la decisione di instaurarla spettò a un sacerdote. Fu Samuele – e agì a malincuore.

Abramo entrò a Canaan con «Sarai, sua moglie, e Lot, figlio di suo fratello, tutti i beni che avevano acquisito e la servitù di cui si erano appropriati a Harran». Erano una carovana che si introduceva in un paese fittamente abitato, come la Genesi precisa subito: «Il Cananeo era allora nel paese». Iahvè apparve di nuovo a Ab ramo e gli disse: «Darò questo paese alla tua stirpe». Il luogo della visione era la quercia di Moreh. Lì Abramo volle erigere un altare, il primo che viene menzionato dopo quello eretto da Noè per celebrarvi il primo olocausto.

Che altro occorreva fare? Al momento non si trattava di conquistare il paese promesso. Occorreva soltanto ritagliarsi un territorio sgombro. Abramo e i suoi si mossero ancora, fino a Bethel. E lì Abramo eresse un altro altare. Quelle pietre segnarono la sua via. Ma Canaan non era ancora la terra dove scorrono latte e miele, come Iahvè l'avrebbe descritta un giorno a Mosè. Al contrario, c'era una dura carestia. Allora la carovana si diresse verso l'Egitto, il più antico impero, la terra che reggeva a tutti gli urti del tempo.

Dall'Egitto si può uscire o «salire» – dice invariabilmente la Bibbia – in vari modi. Un giorno sarà nel modo eroico di Mosè e della sua gente, pronti ad attraversare il deserto e a respingere gli attacchi degli Amaleciti. Ma la prima *uscita dall'Egitto* fu quella di [143] Abramo, certamente non eroica. Più che uscire, Abramo venne ricondotto ai confini dagli uomini del Faraone. Lui e Sara e tutti i loro servitori erano diventati ospiti indesiderati.

Tutto era cominciato quando Abramo si era rifugiato in Egitto con Sara, facendola passare per sua sorella. Sara era imponente per bellezza e Abramo aveva timore di essere ucciso, come un ignoto straniero, da chiunque avesse voluto impadronirsi di lei. Il Faraone aveva buoni informatori, che lo misero subito a parte dell'arrivo di una straniera bellissima, accompagnata dal fratello. Era molto strano che una donna di una tale matura bellezza non avesse un marito. Ma non c'era da indugiare: «La donna fu condotta dal Faraone». Di conseguenza, il Faraone si premurò di trattare con munificenza quell'ignoto straniero, in quanto unico parente della donna che ora viveva accanto a lui. Si accumularono doni del Faraone per Abramo: «Animali piccoli e grandi, asini, servitori e serve, asine e cammelli». Una carovana immobile.

Fa parte delle omissioni bibliche non precisare quanto tempo occorse perché, da una parte, si depositassero i doni del Faraone intorno a Abramo e, dall'altra, si scatenassero «grandi flagelli» sull'Egitto. Il Faraone comunque non ebbe dubbi: se l'Egitto soffriva, era a causa della bella straniera insediata nel suo palazzo. Anzi, di quel suo preteso fratello, a cui era difficile credere. Così «il Faraone chiamò Abramo e disse: "Che cosa mi hai fatto? Perché non mi hai detto che

era tua moglie? Perché hai detto: 'È mia sorella', sicché l'ho presa come mia moglie? Ecco tua moglie! Prendila e vattene"». Poi il Faraone diede ordine che i suoi soldati riconducessero Abramo fuori dall'Egitto, «con sua moglie e tutti i suoi averi», inclusi i ricchi doni ricevuti. Trattamento «mirabilmente [144] umano» secondo Simone Weil. Quanto ad Abramo, usciva da quella fase della sua vita con grandi benefici. L'inganno era stato proficuo, alla fine.

Nella Genesi, Sara è la prima donna a cui un uomo dice che è «molto bella». In precedenza era stato detto soltanto che «le figlie degli uomini» erano apparse «belle» ai «figli di Elohim», potenze celesti. La bellezza di Sara appare subito connessa con la paura. Per via di quella bellezza, Abramo aveva temuto di venire ammazzato dagli Egizi e aveva escogitato l'astuzia di farla passare come sua sorella. Ma i *midrashim* trasmisero anche un'altra versione dei fatti. Abramo avrebbe detto a Sara: «Gli Egizi sono gente molto lussuriosa: ti chiuderò dentro una cassa, così non dovrò subire offese per causa tua». I gabellieri al confine egizio chiesero a Abramo che cosa contenesse quella cassa. «Orzo» disse Abramo. «No,» dissero i gabellieri «deve essere grano». Abramo accettò allora di pagare il dazio sul grano. I gabellieri non erano soddisfatti. «Dev'essere pepe» dissero. Abramo nuovamente accettò. Quando i gabellieri si accorsero che Abramo sarebbe stato disposto a pagare anche se avessero detto che la cassa conteneva pietre preziose, pretesero che la cassa venisse aperta. Ne uscì Sara e illuminò di bellezza l'Egitto intero. Gabellieri e ufficiali se la contendevano offrendo cifre sempre più alte. Nel frattempo la notizia giunse al Faraone, che mandò un drappello delle sue guardie per prelevarla e condurla nel suo palazzo.

Al Faraone rincrebbe cedere Sara al suo falso fratello. Ma urgeva liberarsi di quei pastori molesti. Disprezzava Abramo e venerava Sara. Volle che rimanesse [145] un legame con lei: sua figlia Hagar, «perché preferiva vederla serva in casa di Sara piuttosto che padrona in un'altra».

Abituata a essere servita in un palazzo, Hagar si abituò a servire in una carovana che continuamente muoveva le tende. Poi si stabilirono in Canaan e passarono dieci anni. Un giorno, «Abramo andò da Hagar e lei concepì». Il loro figlio si sarebbe chiamato Ismaele.

Fra le molte occasioni di sconcerto che i biblisti hanno trovato nella Bibbia spicca il caso, che si presenta tre volte nella Genesi, di un uomo che vuol far passare sua moglie come sua sorella. Accadde due volte ad Abramo con il Faraone e il re dei Filistei Abimelech e una volta a suo figlio Isacco con lo stesso Abimelech.

Umberto Cassuto non si nascondeva quanto le tre storie risultassero incongrue, innanzitutto per la loro prossimità: «È sorprendente trovare tre storie così simili narrate nello stesso libro come tre episodi successivi; ed è ancora più stupefacente che i personaggi che agiscono e patiscono nella seconda narrazione siano gli stessi della prima, e che quelli della terza narrazione non siano altri che il figlio e la nuora della prima coppia, come se tutti e quattro fossero stati incapaci di imparare la morale del primo caso e neppure la lezione implicita nella ricorrenza degli eventi nel secondo episodio».

Quando si trovano in imbarazzo, spesso i biblisti finiscono per presupporre che vi siano tre fonti diverse: «Generalmente la sezione [nel capitolo XII della Genesi] viene assegnata allo Iahvista, il capitolo XX all'Elohista e la storia del capitolo XXVI a un altro strato dello Iahvista». Ma questa divisione, fondata [146] su criteri assai opinabili, potrebbe essere usata piuttosto per dimostrare come la filologia biblica possa diventare una filologia immaginaria, usata innanzitutto per togliere d'imbarazzo i filologi stessi. Cassuto lo lasciò intendere – e obiettò che, anche ammettendo l'ipotesi della triplice fonte, rimaneva aperta una questione: «Perché il redattore ultimo ritenne necessario incorporare tutte e tre le versioni nello stesso libro?». E qui Cassuto aggiungeva una annotazione preziosa, questa volta da vero filologo: «La difficoltà rimane non risolta, poiché la responsabilità di un redattore non è minore di quella di un autore». Questa affermazione ha conseguenze che vanno molto lontano: più dello Iahvista, dell'Elohista e del Cronista, il principale autore della Bibbia potrebbe esserne considerato l'ignoto Redattore Finale, primo responsabile di tutte le innumerevoli occasioni di sconcerto che la Bibbia non può che provocare in chiunque.

Anche ammettendo l'ipotesi di Cassuto, rimaneva pur sempre da capire l'episodio stesso: perché Abramo aveva fatto ricorso due volte allo stesso stratagemma di presentare la moglie come sorella (stratagemma poi ereditato da suo figlio Isacco)? E qui la risposta di Cassuto cadeva, come quella dei filologi immaginari, in un tranello. Per capire il comportamento di Abramo occorreva ricordare che «i Beduini sono avvezzi a dire menzogne per districarsi dai pasticci o per realizzare i loro desideri, e Abramo era ancora afflitto da uno dei difetti del carattere beduino; solo nel corso degli anni sarebbe riuscito, a poco a poco, a purificarsi completamente». Così anche il patriarca Abramo veniva ricondotto ai difetti di carattere dei [147] Beduini. Lunga è la via della purificazione, per chi deve diventare un patriarca ebraico.

Abramo fu l'unico a essere chiamato «Ebreo», *ivri*, nella Bibbia. L'occasione venne data da un episodio guerresco. Gli eserciti di quattro re avevano devastato Canaan, come spesso accadeva, e a Sodoma avevano catturato, fra gli altri prigionieri, Lot nipote di Abramo. Il quale radunò trecentodiciotto uomini, fra parenti, servi e membri del suo clan, per attaccare le truppe degli stranieri. Non per sconfiggerli – sarebbe stato un proposito eccessivo –, ma per disturbarli e trarne qualche vantaggio. Così Abramo recuperò un certo bottino – e anche suo nipote Lot. E fu allora che la Genesi lo definì «l'Ebreo». Parola che non designava un popolo, ma una certa specie di persone, sparse ovunque nel Medio Oriente. Von Rad li definisce «uno strato di popolazione basso e fluttuante composto da nullatenenti, forse anche non legati ad alcun nucleo familiare, che costituivano un pericolo per questi stati». Quindi per Babilonesi, Assiri, Ittiti, Egizi.

Alla fine degli scontri, Abramo si trovò di fronte una figura arcana: Melchisedec, re di Salem e sacerdote dell'Altissimo. Abramo era un capoclan e non obbediva a alcun re. E non era egli stesso un sacerdote. Ma di fronte a Melchisedec, che si era presentato portando «pane e vino», Abramo riconobbe subito le due supreme forme dell'autorità, riunite – come raramente accade – in una sola persona. Così gli offrì la decima di ciò che aveva appena conquistato, come dovuta a un potere superiore.

Chi era Melchisedec? Nei secoli si sono moltiplicate le risposte. Spesso divergenti e incompatibili, ma concordi solo in un punto: l'apparizione di Melchisedec [148] ha qualcosa di solenne e abrupto, nella sua totale mancanza di

giustificazioni. Molti biblisti hanno creduto di attenuare l'enigmaticità della scena presentando Melchisedec come un re di Canaan particolarmente affine ad Abramo, in quanto devoto all'Altissimo. Ma questo non fa che aggravare la stranezza dell'incontro. Sarebbe l'unico caso in cui uno dei patriarchi non solo riconosce un dio che non è Iahvè, ma gli si inchina. E chi potrebbe essere l'Altissimo di Melchisedec? In Canaan non mancavano dèi sovrani, ma sempre accompagnati da altri dèi e altre usanze. Come poteva Abramo, che era *andato via* per seguire Iahvè, non solo accettarli ma riverirli?

Fino ad Abramo, tutti coloro che appaiono nella Bibbia sono gravati da genealogie. Melchisedec è l'eccezione. Nulla si sa dei suoi antenati. Per i cristiani, un giorno, questo sarebbe diventato un segno divino. «Senza padre, senza madre, senza genealogia» lo definisce la Lettera agli Ebrei. E aggiunge che Melchisedec «non ha un inizio dei giorni né fine di vita». Guénon vide in lui «il punto di giunzione della tradizione ebraica con la grande tradizione primordiale». Tanto bastava per intendere il pane e il vino portati – ma non si dice *sacrificati* – da Melchisedec come la prima e la più potente prefigurazione dell'eucaristia. Di fatto, pane e vino appaiati, in così grandiosa e spoglia evidenza, non erano mai apparsi prima.

«Dopo questi avvenimenti la parola di Iahvè fu rivolta ad Abramo, in una visione» dice la Genesi. Ma di quali avvenimenti si trattava? Dell'apparizione di Melchisedec. Era come se quella figura misteriosa fosse il presupposto di ogni investitura. Soltanto *dopo* che Abramo ebbe riconosciuto la doppia sovranità di Melchisedec, Iahvè aveva voluto dirgli: «Non temere, [149] Abramo, per te io sono uno scudo. La tua ricompensa sarà molto grande». Ma allora Abramo si sentiva un vecchio senza discendenza e osò dire a Iahvè: «Il mio domestico erediterà da me». Situazione di un uomo qualsiasi che rischia di sparire senza lasciare traccia. E appunto «in quel giorno Iahvè stabilì un'alleanza con Abramo», annunciando eventi ancora remoti nel tempo.

Il patto fra Iahvè e Abramo avvenne fra animali tagliati in due e sanguinanti: una giovenca, una capra, un montone, una tortora e una colomba. Avvoltoi roteavano intorno ai cadaveri. Abramo li scacciava. Poi, verso il tramonto, si era abbattuto in un sonno tormentoso. Intravedeva l'oscurità del futuro. Iahvè aveva parlato anche di «quattrocento anni di asservimento e oppressione». Quando fu notte piena, «un braciere fumante e una torcia di fuoco passarono fra i pezzi delle vittime». Per fondare un'alleanza bisogna *tagliare* qualcosa – le vittime – e passarci in mezzo. Le parti degli animali sacrificati sono disposte ai due estremi dell'altare. Ma come si può passare in mezzo a un altare, che è di pietra? Occorre che in mezzo passi il fuoco. Allora Iahvè riprese la parola e «stabilì un'alleanza con Abramo», che fu un giorno chiamata «il patto degli animali tagliati». A cui presto Iahvè aggiunse un'altra condizione: un *taglio* doveva incidere il corpo di ogni maschio, «anche straniero, che hai comprato con denaro»: la circoncisione.

La circoncisione doveva essere il segno del patto sul corpo dell'uomo e così distinguerlo da tutti coloro che al patto non appartenevano. Ma la circoncisione era in uso fra gli Egizi da tempi remoti. Secondo Erodoto, era passata da loro ad altri popoli, sino [150] alla remota Colchide. Come sarebbe stato possibile allora, per gli Ebrei, distinguersi dai sudditi del regno più vicino, più potente e devoto a innumerevoli dèi? Era possibile soltanto se il patto di cui la circoncisione era l'immagine diventava il fondamento di tutto. E quel fondamento implicava l'uccisione e il sangue. Per i moderni, il patto è una intesa formale, che richiede un testo e due firme. Ma fra Iahvè e Israele, a partire da Abramo, esigeva la presenza di sangue versato. I contraenti dovevano tagliare in due una vittima immolata e passare fra quelle metà di un corpo sanguinante. Non c'era patto se non preceduto da sacrificio cruento. E i due contraenti erano sino a tal punto una parte del sacrificio che dovevano *passarci in mezzo*, come se fossero essi stessi la vittima. Secondo Dhorme, ciò avveniva «per identificarsi con le vittime e subirne la sorte nel caso in cui fossero violati gli impegni presi». Questa interpretazione era già un modo per trasferire il rito in un ambito giuridico, che garantisse le conseguenze dell'atto. Lettura modernizzante ed eufemizzante. Ben più significativo era il presupposto dell'atto stesso: l'uccisione di una vittima e il suo sangue. Senza quel preliminare, in cui un animale – un «vitello che hanno tagliato in due», nelle parole di Geremia – veniva ucciso, il patto stesso non avrebbe potuto essere stretto.

Qual è l'atto ripetuto e irrinunciabile nel racconto della prima alleanza fra Iahvè e Abramo? L'atto di tagliare. Qualcosa *deve* essere tagliato. In *Genesi*, 15 si tratta di alcuni animali da sacrificare, che devono essere tagliati a metà. In *Genesi*, 17 è il prepuzio di tutti i maschi. Sono due gesti che devono essere eseguiti perché il sangue, che è la vita, sia versato. Soltanto allora il patto sussiste. Non ci sono altri precetti, non [151] c'è una dottrina a cui obbedire. Ci sono due atti, due tagli e una promessa di illimitata espansione: per un singolo – Abramo – che diventerà un popolo.

Iahvè non enunciò mai a Abramo i dieci comandamenti. E neppure i precetti del Levitico e del Deuteronomio. Iahvè gli diede soltanto quattro ordini: *distaccarsi* – lui e i suoi – dalla carovana del padre Terach; *tagliare* ritualmente un patto di alleanza con il suo dio; *staccare* una parte del corpo suo e dei suoi, con la circoncisione; *allontanarsi* dalla sua casa verso il monte Moriah, insieme al figlio Isacco. Ogni volta, qualcosa doveva separarsi da qualcos'altro. E il distacco era inteso come definitivo, perché di Isacco veniva detto: «offrilo come olocausto» – e olocausto significa distruzione totale. Non c'era traccia di dottrina verbale, in questi ordini. Erano quattro gesti. La dottrina era sottintesa. Sarebbero seguiti quattrocento anni di oppressione, che Iahvè volle preannunciare ad Abramo. Alla fine dei quali la dottrina si sarebbe manifestata in altro modo: incisa su tavole e proclamata nel deserto.

L'uomo, come l'animale, come l'albero, non può essere toccato dopo la nascita, per un tempo definito: sette giorni, dopodiché subisce la circoncisione: «All'età di otto giorni verrà circonciso ogni maschio tra voi»; così l'animale può rimanere accanto alla madre per sette giorni, dopodiché può essere sacrificato: «Quando un vitello o un agnello o un capretto nascerà, starà per sette giorni con sua madre e dall'ottavo giorno potrà essere accettato come offerta a Iahvè»; così l'albero potrà produrre frutti per tre anni senza che alcuno li colga. Poi saranno offerti a Iahvè e, ancora più tardi, verranno mangiati dagli uomini. Ogni vita è la dilazione di un momento in cui la [152] vita stessa verrà incisa, sacrificata, mangiata: con la circoncisione, con il sacrificio, con l'atto di mangiare. Atti che ledono e annullano una precedente integrità.

Questa regola non si applicava solo agli uomini ma alla vita stessa – vegetale, animale, umana. Anzi, definiva la vita stessa. Era questa la dottrina più ardua che Iahvè volle rivelare ad Abramo e a tutti coloro che con lui *andarono via*.

Quando Abramo ebbe novantanove anni, nello stesso giorno Elohim gli annunciò che doveva circoncidersi e circoncidere tutti quelli della sua casa; che il suo nome non sarebbe più stato Abram ma Abraham, così come Sarai si sarebbe da allora in poi chiamata Sara; e che Sara gli avrebbe generato un figlio chiamato Isacco. Abramo rise. Mai prima si era detto di lui che avesse riso. Non era chiaro se per la felicità o per l'incongruità di ciò che aveva udito. Le prime parole che disse non furono per il figlio annunciato ma per la vita di quello che già c'era e aveva tredici anni, come se Abramo presentisse che pochi mesi dopo lo avrebbe abbandonato, insieme alla madre, nel deserto, con un po' di pane e un otre d'acqua. «Abramo disse a Elohim: "Purché Ismaele possa vivere davanti a te!"».

Ma non c'era tempo per pensare. Elohim esigeva che l'intera casa di Abramo venisse circoncisa il giorno stesso. Gli amici del patriarca erano perplessi. Aner disse a Abramo che circoncidersi a cento anni era una tortura. Eshkol disse che, una volta circoncisi, i loro nemici li avrebbero riconosciuti ancora più facilmente. Abramo allora decise di circoncidersi da solo. E si adoperò subito perché venisse circonciso Ismaele. Seguirono tutti quelli della casa, fra molto sangue e lamenti. Tre giorni dopo, in mezzo a una [153] calura rovente, Abramo pativa ancora i dolori della circoncisione. Stava seduto davanti alla sua tenda, in un luogo che gli era caro, le querce di Mamre, a Hebron. «Alzò gli occhi e vide che c'erano tre uomini davanti a lui». Erano due Angeli e Iahvè stesso, che si presentavano come viandanti.

L'annuncio della nascita di Isacco venne ripetuto quando i tre stranieri sconosciuti apparvero nel fulgore meridiano. Ospite esemplare, Abramo si preoccupò subito di nutrirli. Uno degli stranieri chiese dove fosse Sara. Abramo rispose che stava dietro, nella tenda, senza farsi vedere. Allora parlò Iahvè e disse: «Tornerò da te alla stessa data e allora Sara, tua moglie, avrà un figlio».

Sara stava spiando la scena dall'oscurità della tenda. Rideva fra sé, per non farsi scoprire. Pensava: «Ora che sono consunta, e il mio signore è invecchiato, dovrò dedicarmi al piacere?». I Settanta amputarono questa frase, non però Girolamo, che tradusse: «*Postquam consenui, et dominus meus vetulus est, voluptati operam dabo?*». In quel momento Sara volle ricordare che per generare un figlio occorreva prima dedicarsi all'«opera del piacere». Iahvè chiese allora a Abramo: «Perché Sara ha riso?». Domanda che non aveva posto quando Abramo stesso aveva riso. E Sara osò negarlo, come se la tenda fosse stata un riparo sufficiente. Iahvè allora ribatté: «No! Hai riso!». Fu l'unico dialogo fra Iahvè e Sara, simile a una lite in famiglia e non meno intimo di quelli che Iahvè ebbe con Abramo.

Ci si può chiedere che cosa distinguesse Abramo fra tutti. Forse la sua capacità di porre le domande [154] più semplici, inevitabili e importune, non ad altri uomini ma allo stesso Iahvè. All'inizio, quando Iahvè gli aveva ordinato di lasciare Harran, Abramo aveva obbedito senza dire una parola. Ma, dopo essere giunto in Canaan e aver combattuto le prime battaglie e scaramucce, già logorato e senza eredi, quando Iahvè volle ripetergli, come se Abramo già non lo sapesse: «Sono Iahvè che ti ha fatto uscire da Ur dei Caldei per dare questo paese in tua proprietà», la risposta fu: «Adonai Iahvè, come potrò sapere che possiederò tutto questo?». Era il *dubbio sull'elezione*, il più forte fra tutti i dubbi. E poteva presentarsi come una domanda diffidente e insolente, come sarebbe stato rimproverato ad Abramo nel corso dei secoli. Ma Iahvè non la intese così. Ordinò subito i preparativi per sigillare – o «tagliare», ma il significato è lo stesso – la prima alleanza con Abramo.

Più di vent'anni dopo venne il momento per un'altra domanda – e questa volta fu Abramo stesso a spaventarsi per la sua audacia: «Ecco che mi sono deciso a parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere!». Era questo il segno discriminante: se polvere e cenere non erano in grado di rivolgersi al loro Signore, potevano anche restare quali erano e tutta la storia poteva essere storia naturale. Ma, se potevano parlare, allora anche l'elezione e la conseguente intimità con il Signore erano possibili.

Di fatto Abramo era diventato confidente del suo Signore, cosicché, subito prima di decretare la distruzione totale di Sodoma e Gomorra, Iahvè aveva detto: «Posso forse nascondere ad Abramo ciò che sto per fare?». Abramo in quel momento stava accompagnando i due Angeli per congedarsi da loro, come volevano le buone maniere. Ignorava che suo nipote Lot, insieme a tutti gli abitanti di Sodoma e Gomorra, era condannato. Fu allora che Abramo si [155] azzardò a porre a Iahvè la domanda capitale: «Veramente farai perire il giusto insieme al malvagio?». Che differenza ci sarebbe stata, allora, fra la giustizia di Iahvè e un maremoto?

Il dialogo fra Iahvè e Abramo era fondato su un magnifico equivoco, di cui entrambi gli interlocutori erano coscienti. Abramo intendeva che, se in una città ci fossero stati cinquanta giusti, quella città avrebbe dovuto essere salvata. E apparentemente Iahvè lo seguì nelle sue risposte: «Se a Sodoma trovo cinquanta giusti in mezzo alla città, perdonerò a tutta la località per causa loro». Ma Abramo sapeva che così non sarebbe stato. E che non era possibile trovare cinquanta giusti. Così diminuì le sue pretese, fino a giungere a dieci. Fu una partita fra due giocatori abilissimi, capaci di entrare ciascuno nel gioco dell'altro, fino a diventare complici, più che avversari. Abramo voleva salvare Lot e i suoi. Otto persone, contando le quattro figlie e i mariti (due erano ancora nubili). Abramo sapeva che Lot non era un giusto, ma un giudice in una città dove tutte le leggi erano ingiuste. E sapeva anche che soltanto appellandosi all'esistenza dei giusti avrebbe potuto salvare i suoi. Iahvè non voleva negare il criterio di Abramo, anche nella sua formulazione più esigente, secondo cui l'esistenza di un certo numero di giusti sarebbe stata sufficiente per salvare l'intera «località». Ma sapeva che avrebbe distrutto Sodoma. Come due accorti negoziatori, giunsero a dire il numero che entrambi volevano: dieci. A quel punto Iahvè interruppe il gioco e distrusse Sodoma. Ma Lot e i suoi erano salvi.

Due stranieri arrivarono alle porte di Sodoma. Lot, che abitava lì vicino, li invitò a casa sua. Rischiava [156] molto, perché a Sodoma gli stranieri non venivano ospitati, ma depredati. I due stranieri all'inizio rifiutarono. Dissero che avrebbero dormito all'aperto. Ma Lot insisteva. Gli offrì pane azzimo, come ai tempi della sua vita nomade. Sodoma era piena di gente che spiava. La notizia dell'arrivo dei due stranieri circolò subito. Intorno alla casa di Lot si sentiva rumoreggiare. La folla cresceva. Volevano i due stranieri, sicuramente per ucciderli. Lot si mostrò davanti alla porta. Disse: «Ho due figlie che nessun uomo ha toccato, le farò uscire verso di voi e le tratterete come più vi piacerà». Ma non sarebbe bastato linciare e stuprare. La folla voleva Lot stesso. Anche lui, dopo tutto, era uno straniero. Volevano sfasciare la porta. Fu quello il momento iniziale della distruzione di Sodoma. Una luce abbagliante paralizzò gli assalitori. Allora i due Angeli dissero a Lot: «Alzati, prendi tua moglie e le tue due figlie che stanno qui, se non vuoi perire per colpa della città». Così Lot fu salvato. Non era un giusto, non aveva esitato a offrire le due figlie alla folla che lo assediava, ma aveva ospitato gli Angeli. Non molto dopo, quando una tempesta di fuoco che scendeva dal cielo aveva arso la città, Abramo «si recò, la mattina presto, nel luogo dove era rimasto in piedi davanti a Iahvè». Da lì si

dominava con lo sguardo la pianura. Abramo «guardò dalla parte di Sodoma e Gomorra, e di tutta la regione intorno, e vide che il fumo saliva dalla terra come il fumo da una fornace».

Che cosa sarebbe accaduto se gli Angeli non avessero abbagliato gli assalitori con una luce sovrannaturale? Nel libro dei Giudici un'altra storia permette di intravederlo, perché in certi tratti ricalca parola [157] per parola ciò che era accaduto a Sodoma, intorno alla casa di Lot.

C'era un Levita, «in quei giorni», innumerevoli giorni dopo i tempi di Abramo, che aveva una concubina, donna di Betlemme. La concubina lo abbandonò per tornare dal padre. Dopo quattro mesi, suo marito andò a cercarla, per ricondurla a casa. «Aveva con sé il suo servitore e un paio d'asini». Il padre della concubina si rallegrò di accoglierlo. Mangiarono e bevvero per tre giorni. Il Levita voleva ripartire con la concubina, ma il padre di lei lo tratteneva sempre. Finalmente, il quinto giorno, partirono. Giunta la sera, fecero una deviazione per passare la notte a Gibah, perché gli abitanti erano Beniaminiti. La piazza della città era vuota. Nessuno li accoglieva.

Ma li vide un vecchio, che tornava dai campi. Si informò su chi erano e li invitò nella sua casa. Mangiarono e bevvero. Poi si sentì un rumoreggiare. La casa era assediata. Ci fu uno scambio di battute con il vecchio: «Fai uscire l'uomo che è entrato a casa tua, così potremo conoscerlo» dicevano gli assalitori. Il vecchio uscì dalla casa e disse: «"No, fratelli miei, per favore, non fate danno. Quest'uomo è entrato nella mia casa, non fategli niente di brutto! Ecco mia figlia, che è vergine, e lui ha una concubina! Le farò uscire, e voi violentatele e fate con loro tutto quello che volete. Ma non fate niente di brutto a quest'uomo". Gli assedianti non lo ascoltarono. Allora l'uomo prese la sua concubina e la fece uscire in mezzo a loro. La conobbero e abusarono di lei per tutta la notte ... Quando fu quasi mattino, la donna cadde sulla soglia della casa dell'uomo da cui stava il suo padrone finché fece giorno. Il suo padrone uscì la mattina e aprì la porta della casa. Mentre si preparava a rimettersi in viaggio, vide che la donna, la sua concubina, era stesa all'entrata della casa, con le mani [158] aggrappate alla soglia. Le disse: "Alzati e andiamo!". Ma non ci fu risposta. Allora la caricò sull'asino, poi l'uomo partì per tornare nei suoi luoghi. Entrò a casa sua, prese un coltello, sollevò la sua concubina e la fece a pezzi, osso per osso, in dodici pezzi che inviò in tutto il territorio di Israele». Seguì una rappresaglia contro i Beniaminiti a cui presero parte tutte le altre tribù di Israele. Gli abitanti di Gibah vennero «passati a filo di spada». Una colonna di fumo si alzò dalla città.

Concubina di Abramo, Hagar si trovò per due volte a vagare nel deserto. La prima volta era incinta e Sara la tormentava. Hagar temeva che le gettasse il malocchio. Fuggì verso suo padre, verso l'Egitto. Ma c'era solo il deserto. Quando finalmente incontrò un pozzo, le apparve l'Angelo di Iahvè. La chiamava «serva di Sara» e non figlia del Faraone, ma voleva salvarla e le parlava di una stirpe che sarebbe nata da lei, numerosa, incalcolabile. Ora però Hagar doveva tornare dalla sua padrona e umiliarsi «sotto le sue mani». L'Angelo disse anche il nome che avrebbe avuto suo figlio: Ismaele. Aggiunse che era apparso perché Iahvè aveva «udito l'umiliazione» di Hagar. Non tutto era chiaro. Iahvè aveva mandato il suo Angelo perché desse ascolto alla sua umiliazione e ora l'Angelo le ordinava di umiliarsi ancora di più. Ma Hagar ora parlò direttamente con Iahvè. Invocò il suo nome e disse: «Non è qui che ho visto la traccia di colui che mi vedeva?». Poi tornò alla casa di Abramo.

Passarono quattordici anni. Finalmente, contro ogni verosimiglianza, Sara aveva partorito Isacco. E un giorno Ismaele stava giocando con il piccolo fratellastro. Sara si incupì. Vide i due figli di Abramo come pari eredi, il figlio suo e il «figlio di questa [159] serva». Nulla di simile doveva accadere. Abramo fu contrariato. Ma intervenne subito Elohim e gli disse: «Non dispiacerti per tuo figlio e la tua serva!». Era il caso di ascoltare Sara, «in tutto ciò che dirà». Poi Elohim concluse: «Quanto al figlio della serva, anche di lui farò una nazione, perché è della tua stirpe».

Erano prospettive grandiose, ma ora sarebbe toccato a Abramo cacciare nel deserto Hagar e suo figlio Ismaele. «Abramo si alzò di buon mattino, prese del pane e un otre d'acqua che diede a Hagar, poi le mise il figlio sulle spalle e li congedò». Ancora una volta, Hagar si trovò a errare nel deserto. Questa volta non aveva suo figlio nel ventre, ma sulle spalle. E questa volta sapeva che non ci sarebbe stato ritorno. Quando finì l'acqua dell'otre, Hagar decise di aspettare la morte per sete, immobile. Non voleva però avere accanto Ismaele e lo nascose dietro un cespuglio. Poi si spostò, «alla distanza di un tiro d'arco». Diceva tra sé: «Purché non veda la morte di mio figlio!». Piangeva.

E di nuovo parlò l'Angelo. Disse che Elohim aveva udito una voce. Non di lei, ma di Ismaele. Hagar doveva alzarsi e prendere il figlio per mano. Di nuovo sentì parlare di una futura «grande nazione». Ormai era avvezza a obbedire. Camminò tenendo Ismaele per mano. E, come se prima fosse stata cieca, vide un pozzo. «Riempì l'otre d'acqua e fece bere il ragazzo». Così si salvarono. Ismaele «abitò nel deserto e diventò arciere. Abitò nel deserto di Paran e sua madre scelse per lui una moglie che veniva dall'Egitto». Alla morte di Sara, Abramo sposò Hagar, che gli diede altri sei figli. Diventarono idolatri.

Ciò che accadde fra Sara e Hagar, dopo che Hagar ebbe partorito Ismaele, corrispose punto per punto a ciò che il codice di Hammurabi aveva descritto nei [160] paragrafi 146 e 147: «Se un uomo ha preso una moglie e questa dà una serva a suo marito e quest'ultima ha generato figli; se in seguito questa serva si sente uguale alla sua padrona; poiché ha generato figli, la sua padrona non può cederla per denaro, ma le imporrà il marchio di servitù e la conterà fra le sue serve. Se non ha generato figli, la sua padrona può cederla per denaro». Ur dei Caldei era ormai lontana, ma le sue leggi erano ancora vive. Non fu certo Abramo a rinnegarle. Iahvè aveva proclamato una alleanza, non ancora una legge. Per i casi della vita, Abramo doveva rifarsi a quella dei suoi padri: la legge di Hammurabi. Quando Sara gli si rivolse, perché si sentiva offesa dalla sua serva, Abramo le disse: «"Ecco che la tua serva è nelle tue mani: falle ciò che sembra cosa buona ai tuoi occhi". Allora Sara la umiliò e [Hagar] fuggì via da lei».

Isacco *non* era il primogenito di Abramo. Eppure Iahvè lo chiamò «il tuo figlio, il tuo unico, quello che ami». Primogenito era Ismaele, il «figlio della serva» che era già nato come *sostituzione*, secondo il suggerimento di Sara ad Abramo: «Vai dalla mia serva, forse per mezzo di lei avrò un figlio».

Ma soltanto Isacco era stato annunciato da Iahvè. E per lui, come già per Ismaele, Abramo predispose la morte. Nel caso di Ismaele, non in forma di olocausto, ma con gesto simile a quello usato per il capro espiatorio, che veniva allontanato e abbandonato nel deserto.

A distanza di tredici anni, Abramo «si alzò di buon mattino» e compì gesti che preludevano alla morte di due suoi figli: Ismaele e Isacco. Per Ismaele, «il [161] figlio della serva», e per sua madre, la concubina Hagar l'Egizia, preparò un otre d'acqua e un po' di pane; per Isacco, figlio di sua moglie Sara, sellò l'asino e spaccò legna che sarebbe servita per un olocausto. Abramo sapeva che l'acqua e il pane potevano durare ben poco nel deserto di Bersabea, dove intendeva avviare Hagar e Ismaele, congedandoli. E che lì avrebbero finito per morire di fame e di sete. Abramo sapeva anche che i ceppi tagliati quel mattino dovevano servire a bruciare interamente Isacco, in cima al monte Moriah. Ma Abramo ricordava anche certe parole che Elohim gli aveva detto: «È col nome di Isacco che sarà chiamata la tua stirpe. Quanto al figlio della serva, anche di lui farò una nazione, poiché è della tua stirpe». C'era un dubbio: se entrambi i figli dovevano morire prima di aver procreato, e se Abramo stesso doveva provocare la loro morte, come sarebbe mai stato possibile che da loro discendessero addirittura due nazioni? Per tutti i tre giorni in cui Abramo si trovò in cammino verso il monte Moriah, insieme con Isacco e due servi, e alla fine soltanto con Isacco, questi pensieri lo assillarono, senza soluzione. Secondo Kierkegaard, «dal punto di vista etico, la condotta di Abramo si esprime dicendo che volle uccidere Isacco, e dal punto di vista religioso che volle sacrificarlo».

Con le spalle gravate dalla legna per l'olocausto, mentre il padre teneva in mano «il coltello e il fuoco», dopo tre giorni di marcia Isacco disse ad Abramo parole incancellabili: «Padre mio, ecco il fuoco e la legna, ma dov'è l'ariete per l'olocausto?».

Kierkegaard separava nel modo più netto il caso di Abramo e Isacco dagli altri casi di sacrifici di figli o figlie che costellano la Bibbia e le antiche storie (la figlia [162] di Iefte, Ifigenia, le figlie di Eretteo). Con Abramo e Isacco il sacrificio non produceva alcun *frutto* (adempimento di un voto, acquietamento dell'ira divina, salvezza della città). L'olocausto di Isacco invece avrebbe avuto come conseguenza di impedire che si attuasse una promessa di Elohim stesso. Se Isacco moriva prima di aver procreato, non avrebbe avuto come discendenza un popolo numeroso come le stelle del cielo. Tutta la vita di Abramo, che da trent'anni viveva nella luce di quella promessa, si sarebbe dissolta e vanificata. Di fatto, Elohim non disse ad Abramo che quel sacrificio aveva un fine. E nessuno oltre Abramo sapeva ciò che Elohim aveva chiesto.

È vero che Iahvè molti anni dopo avrebbe detto a Mosè: «Consacrami ogni primogenito: chiunque apra la matrice, tra i figli di Israele, che si tratti di uomo o di animale, è mio» – e Isacco, anche se nato dopo Ismaele, era il primogenito divinamente legittimato di Abramo. Anzi, Elohim così lo chiamava: «Il tuo figlio, il tuo unico, quello che ami, Isacco». *Appartenere a Iahvè* significava sparire dal mondo, come avveniva con un corpo interamente bruciato. Ma subito dopo Iahvè aveva detto a Mosè: «Ogni primogenito di asino lo riscatterai con un agnello e, se non lo riscatti, gli spezzerai la nuca. Ogni primogenito d'uomo, fra i tuoi figli, lo riscatterai». Era una legge che fu enunciata la notte stessa in cui i figli di Israele sarebbero usciti dall'Egitto. Ma certamente valeva da sempre e per sempre. Anche se Abramo aveva udito enunciare da Iahvè solo la legge della circoncisione.

La parola nuova era il «riscatto», la possibilità di una *sostituzione*. Se un agnello avrebbe potuto essere sostituito a un asino, tanto più a un uomo. Era questo il prodigio che avrebbe reso possibile di evitare la perdita ripetuta dei primogeniti. Ma occorreva che, prima di ogni altro, un singolo uomo e suo figlio avessero [163] l'esperienza – e il *terrore* – di quel prodigio. Quell'uomo non avrebbe mai osato pensare di essere stato lui stesso a inventare quel prodigio. Ed era questo che importava: riconoscere che solo un prodigio divino poteva essere il fondamento di una legge che si sarebbe applicata ogni giorno. Testimoniare quel prodigio era la *prova* a cui furono sottoposti Abramo e Isacco.

Dopo che l'Angelo di Iahvè aveva fermato la sua mano mentre stava per sgozzare Isacco, Abramo avrebbe potuto scendere dal monte Moriah insieme al figlio, con animo sollevato. Invece «alzò gli occhi e vide che c'era un ariete impigliato con le corna in un cespuglio». Come lo vide, «Abramo andò a prendere l'ariete e lo offrì in olocausto al posto di suo figlio».

È questo l'aspetto della storia che viene più trascurato dai commentatori: non è ammesso il dubbio sul fatto che l'animale prodigiosamente apparso debba essere ucciso. E non è ammessa la possibilità che Abramo scenda dal monte Moriah senza aver celebrato un olocausto. L'ariete impigliato con le corna nel cespuglio poteva essere un animale sperduto o una apparizione di origine divina. Abramo avrebbe potuto ignorarlo o riverirlo. Invece sentì che doveva ucciderlo. Non per consumarne la carne ma per bruciarla, «al posto di suo figlio». Sulla sostituzione può esserci, anzi deve esserci il dubbio. Non sull'uccisione.

Alla domanda di Isacco sull'animale da sacrificare, che non c'era, Abramo aveva risposto: «Elohim provvederà l'ariete dell'olocausto». La potenza divina garantiva che in ogni caso un animale sarebbe stato ucciso e bruciato sul monte Moriah. Il dubbio di Isacco è lancinante perché riguarda un punto che viene [164] sottratto al dubbio. Isacco sa che, qualsiasi cosa avvenga, un animale sarà ucciso. E sa che potrebbe egli stesso sostituire l'animale. La mossa della sostituzione è il punto decisivo. Sarà l'uomo a sostituire l'animale o l'animale a sostituire l'uomo? In ogni caso, la sostituzione è sempre accoppiata all'uccisione. Anche nel sostituirsi di un suono – la parola – alla cosa è implicito l'atto di uccidere. La sostituzione – sempre incerta e arbitraria – si fonda su una certezza: l'uccisione stessa.

Se Abramo, dopo tre giorni di marcia meditabonda verso il monte Moriah, dopo aver congedato i due servi che li avevano accompagnati, perché non dovevano esserci testimoni, dopo aver accatastato, insieme a Isacco, la legna per il fuoco che avrebbe dovuto bruciare Isacco stesso, legato sopra l'altare, se Abramo allora avesse chiesto a Iahvè la grazia di sostituire Isacco con un ariete che avrebbe cercato nei dintorni e se Iahvè avesse assentito, da quel giorno Abramo avrebbe potuto attribuirsi l'iniziativa di aver proposto la *sostituzione*. E con ciò sarebbe fallito nella prova a cui Iahvè lo aveva sottoposto e si sarebbe rivelato inadatto quale capostipite dei figli di Israele. La sostituzione doveva essere un dono di Iahvè, non un'invenzione degli uomini. Se Abramo fosse stato capace di sostituire Isacco con un ariete, se Abramo avesse contato sul fatto che l'Angelo lo fermasse, da quel momento tutto avrebbe potuto essere sostituito con tutto. E nessuno avrebbe pensato diversamente, perché la sostituzione era una compagna costante della mente, a cominciare dalla parola, che sulla sostituzione si fonda. Se quell'atto fosse stato inteso come un puro accorgimento umano, Iahvè stesso, alla fine, sarebbe stato esautorato. Con la sostituzione gli uomini [165] sapevano di poter andare molto lontano, senza bisogno di aiuto. Iahvè volle disilluderli subito, nel modo più crudele e più efficace. Così Abramo si confermò come il primo dei patriarchi.

«Poi Abramo stese la mano e prese il coltello per sgozzare suo figlio». Come aveva deciso di prendere in mano il coltello, così avrebbe deciso di affondarlo nel corpo del figlio, un istante dopo. Ma non accadde. Abramo si era spogliato della sensazione del libero arbitrio. Non riteneva più di poter volere qualcosa. Aveva riconosciuto che qualcos'altro agiva in lui. La conquista di Abramo non fu l'obbedienza totale, ma la capacità di sospendere il dono più raro che Iahvè aveva consegnato a Adamo: la sensazione del libero arbitrio. Dono insidioso, necessario per vivere. Ora però non si trattava di vivere, ma di riconoscere. Che il libero arbitrio sussista, nessuno può affermarlo con certezza. Ma chiunque può testimoniare di possedere la sensazione del libero arbitrio. Sensazione preziosa, che rende la vita vivibile e promette di fondare ogni ordine, per quanto fragile possa essere il suo fondamento. La prova a cui Iahvè sottopose Abramo fu estrema, perché lo obbligò a riconoscere l'inganno necessario che gli uomini subiscono: attribuire a se stessi il potere della sostituzione e il libero arbitrio.

Secondo lo *Śifte Kohen*, il *Libro delle labbra del sacerdote*, pubblicato a Wandsbeck nel 1690, dopo che Isacco si era allontanato insieme ad Abramo e ai suoi due servi da qualche tempo, Satana apparve a Sara travestito da vecchio e le chiese dov'era Isacco: «"È andato con suo padre a imparare le leggi sul sacrificio" rispose [166] lei. "No," ribatté Satana "è lui stesso il sacrificio"». Quelle parole rispondevano alla domanda che, nella stessa ora, Isacco pose ad Abramo sull'ariete del sacrificio, che non vedeva.

Con Ismaele, Elohim «udì la voce del ragazzo»; con Isacco riconobbe il suo muto «Terrore». Li salvò entrambi, appena in tempo. Non fu solo Hagar, non fu solo Abramo a suscitare il suo intervento. Furono i due ragazzi condannati senza sapere perché.

Il *dubbio sull'elezione*, che Abramo aveva formulato nel modo più duro, è il dubbio più corrosivo, irreprimibile. Su quel dubbio Kafka avrebbe costruito, un giorno, *Il Castello*. E non avrebbe finito di costruirlo, perché da quel dubbio non si esce. Ma avrebbe colto più di ogni altro certi suoi caratteri. «Un Abramo che viene senza essere chiamato!» scrisse nella sua lettera abramica a Klopstock. Che cosa ci poteva essere di più torturante? Che cosa poteva far diventare più facilmente oggetto di dileggio? Kafka immaginò una scuola dove «il maestro intende fare in modo che la premiazione del migliore sia al tempo stesso una punizione del peggiore». A questo sarebbero serviti l'allievo più bravo e l'ultimo della classe. Ma se fossero stati – necessariamente, inestricabilmente – uniti nella stessa persona?

E altre ipotesi affioravano: «Potrei immaginarmi un altro Abramo, che certamente non riuscirebbe a diventare un patriarca, e neppure uno straccivendolo: questo Abramo sarebbe subito disposto a adempiere la richiesta del sacrificio, pronto come un cameriere, ma non riuscirebbe a portare a termine il sacrificio perché non ce la fa a uscire di casa, lui è indispensabile, [167] il governo della casa ha bisogno di lui, rimane sempre qualcosa da mettere a posto, la casa non è a posto, ma se la casa non è a posto, senza questa premessa non può uscire, questo lo fa capire anche la Bibbia, perché dice: "Mise a posto la sua casa" e Abramo aveva già prima tutto in abbondanza; se non avesse avuto la casa, dove mai avrebbe tirato su il figlio, su quale trave avrebbe appoggiato il coltello?».

«Mise a posto la sua casa»: parole che, a quanto dice Kafka, si dovrebbero trovare nella Bibbia. Ma lì non si trovano. Nella Genesi si legge: «Abramo si alzò di buon mattino, sellò il suo asino, prese con sé i suoi due servi e suo figlio Isacco, spaccò la legna per l'olocausto, si alzò e si diresse verso il luogo che gli aveva detto Elohim». Nulla si dice della casa.

Il traduttore italiano delle lettere di Kafka andò a controllare nella Bibbia la storia di Abramo e non vi trovò le parole: «Metti a posto la tua casa», citate da Kafka. Perplesso, ne scrisse a Brod, il quale lo «avvertì gentilmente che quelle parole ricorrono in una cantata di Bach: "*Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben*"», «Metti a posto la tua casa, perché morirai». E di fatto Kafka scriveva: «*Er bestellte sein Haus*», «Mise a posto la sua casa». Bach musicava una parte di un versetto di Isaia: «In quei giorni Ezechia cadde malato fino a morirne. Il profeta Isaia, figlio di Amos, andò da lui e gli disse: "Così ha parlato Iahvè: Metti a posto casa tua, perché morirai e non vivrai più"». Esempio della bruschezza di Isaia, ma anche della sua capacità di preparare capovolgimenti. Con la stessa bruschezza, infatti, Isaia avrebbe detto poco tempo dopo a Ezechia: «Così ha parlato Iahvè, Dio di tuo padre David: Ho udito la tua preghiera, ho visto le tue lacrime. Ed ecco che aggiungerò ai tuoi giorni [168] quindici anni». Non sarebbe stato semplice ottenerlo: l'ombra dovette retrocedere di dieci gradi «e il sole retrocesse di dieci gradi sui gradi che aveva percorso». Quindi il corso della natura – ovvero del tempo – dovette essere modificato. Nulla di meno esigeva lo spostamento della morte di un singolo. Ezechia lo capì e tentò anche di darne ragione: «Poiché lo Sheol non ti glorifica, / la morte non ti celebra. / Coloro che scendono nell'abisso / non sperano più nella tua fedeltà. / Il vivente, il vivente, è lui che ti loda».

La trasposizione delle parole di Isaia alla storia di Abramo, compiuta da Kafka, inconsapevolmente o no, era una applicazione della regola di Bloy, secondo cui ogni versetto della Vulgata poteva applicarsi a tutti gli altri. «Mise a posto la sua casa» poteva essere detto di Abramo poiché le parole seguenti erano: «Perché morirai e non vivrai più», rivolte a Ezechia, colpito come Abramo da una malattia mortale e destinato, come Abramo, a vivere di là dalla malattia.

Abramo trovò la sua controparte in una figura tarda, isolata, scoscesa della Bibbia: Giobbe. Se Abramo era la grazia non fondata sul merito, Giobbe era la disgrazia non fondata sulla colpa. L'uno richiamava ed esigeva la presenza dell'altro. Se così non fosse stato, ciò che accadeva si sarebbe offerto come il risultato di una altissima contabilità. Risultato però non probante, ignaro della pulsazione iniziale di grazia e disgrazia.

Di Abramo come di Giobbe non molto viene detto prima che fossero toccati da grazia e disgrazia. Di Abramo nei suoi primi settantacinque anni non si sapeva nulla, salvo le relazioni di parentela. Di Giobbe si diceva solo che non commetteva il male. Nella loro [169] vita precedente non si imponevano né per i meriti né per le colpe. Avrebbero potuto passare e sparire, come tanti altri, l'uno come appartenente a un folto clan seminomade, l'altro come un ricco e benvoluto possidente. Ma, a partire da un certo istante, la loro storia si distaccò da ogni altra. Divenne la storia di grazia e disgrazia.

Per i sette figli di Giobbe e per le sue tre figlie, la vita era una festa perenne: si invitavano ogni giorno, a turno, nelle loro case – ed estendevano l'invito anche alle tre sorelle. Così ogni giorno della settimana era un giorno di festa. Il loro padre, «uomo integro e retto», non solo «si teneva lontano dal male», ma voleva che il male non sfiorasse i suoi figli. Come esserne sicuro? Non poteva darsi che, in mezzo a cibi e bevande, qualcuno di loro avesse pensieri malvagi o addirittura empi? Appena finiva l'ultimo giorno di festa, Giobbe convocava i suoi figli e celebrava un olocausto per conto loro. Un animale bruciato su un altare doveva porre rimedio a mancanze che forse non erano state neppure commesse. Solo così era possibile garantire l'integrità di ciò che è perfetto. E subito le feste dei figli ricominciavano. «Mangiavano e bevevano vino in casa del fratello maggiore».

Giobbe intanto aspettava, come sempre, che venisse il momento per un nuovo sacrificio. Così il ciclo sarebbe ricominciato. Fu quello il momento in cui Satana suggerì a Iahvè di mettere Giobbe alla prova. Con Abramo, ciò avvenne per un essere unico e improbabile, che era Isacco. Con Giobbe, per tutto ciò che da lui discendeva e a lui si collegava. Ma, con Giobbe, andò oltre. Non bastava togliergli tutto ciò che possedeva, occorreva che il suo corpo fosse intaccato. [170] «Pelle per pelle. Per la sua vita l'uomo darà tutto ciò che ha» disse Satana, con sovrana concisione.

Secondo le parole di Iahvè a Satana, Giobbe era «un uomo integro e retto, che teme Elohim e si tiene lontano dal male». Non solo Giobbe si curava di non compiere il male, ma che non lo compissero i suoi sette figli e le sue tre figlie. Perciò, quando i figli tornavano dai loro festeggiamenti, «si alzava di primo mattino e offriva olocausti, secondo il loro numero, perché Giobbe si diceva: "Forse i miei figli hanno peccato e hanno maledetto Elohim nel loro cuore"». Certamente Iahvè aveva «tracciato una siepe» intorno a lui. Ma ugualmente Giobbe sentiva il bisogno di cautelarsi, nel caso i suoi figli peccassero. Era come un presagio di ciò che in ogni momento sarebbe potuto accadere. Qualcosa andava di là dal potere degli olocausti. Era il male puro, il male che non discende dal peccato.

Agli occhi di Satana, Giobbe era l'esempio di chi può passare tutta la vita accanto al male senza esserne toccato, come se ci fosse «una siepe attorno a lui, intorno alla sua casa e a tutto ciò che possiede». Questo era intollerabile per Satana, che circolava incessantemente in ogni angolo della terra. Conosceva troppo bene come il mondo è fatto. Sapeva che il mondo non ammette siepi che non possano essere abbattute in ogni momento. Questo disse Satana a Iahvè, in presenza dei «figli di Elohim». Satana poteva mescolarsi a loro perché era uno di loro.

E, davanti a loro, Iahvè non poteva certo ricorrere ad argomenti che sciogliessero il mistero della fortuna dei malvagi e delle sofferenze dei giusti. Perché [171] tali argomenti non si danno. Agli uomini spettava vivere *dentro* quel mistero, senza pretendere che si svelasse. Così Iahvè parlò con una epifania, che si espandeva nell'illimitato. Nulla di meno era richiesto. Simone Weil ne parlò in poche righe sottolineate del suo Quaderno XI, scritto a Marsiglia nel 1942: «*L'ordine del mondo è fatto per noi, per farci accettare la sofferenza, e si estende a ciò che noi non conosciamo, perché ha per noi un uso solo nella misura in cui è fuori di noi, indifferente a noi*. *Giobbe*».

Il giusto sofferente e l'eletto. Giobbe e Abramo. Per essere capiti, non devono essere separati. L'uno è la condizione e il presupposto dell'altro. La costituzione del mondo esige l'uno e l'altro. Se la grazia agisse soltanto come favore e non come condanna, il mondo sarebbe retto da esseri sovrani che lo attraversano illesi. Ma così non è. Immagini speculari degli esseri toccati dalla grazia sono i giusti sofferenti senza motivo. La loro giustizia a nulla serve per farli sfuggire alla condanna.

In quali altri modi potrebbe funzionare il mondo? Come un'azienda, dove gli impiegati efficienti hanno un premio di fine anno, mentre gli inefficienti vengono periodicamente adibiti alle mansioni più penose. Così funziona la macchina secolare del mondo. O altrimenti il male potrebbe colpire con piena indifferenza, ignorando il buono e il malvagio. E il bene toccherebbe a chi provvisoriamente sfugge ai colpi del male, per un puro fatto probabilistico. Così funziona la macchina scientifica del mondo. Ma queste due macchine non sono sufficienti per capire la costituzione del mondo, che include sia Abramo sia Giobbe. Questo ha indicato la Bibbia.

[172] Quando Giobbe si trovò con il corpo piagato «dalla pianta dei piedi alla cima della testa» e tentava di grattarsi le ferite con un coccio, seduto su un mucchio di cenere, sua moglie, per la quale non aveva celebrato olocausti, gli disse le parole più dure: «Sei ancora attaccato alla tua perfezione? Maledici Elohim e muori». Erano parole che riducevano a zero la vita di Giobbe e di qualsiasi altro si fondasse sui meriti. Giobbe rispose allora nell'unico modo adeguato, senza rivendicare la sua perfezione o pretendere che avesse un qualche peso. Disse: «Se da Elohim accettiamo il bene, non accetteremo anche il male?». Abramo lo aveva preceduto, in una situazione che suscitava la stessa domanda. Ma allora si trattava di un sacrificio. Era una situazione da cui si poteva anche uscire. Un ariete poteva apparire, per assumere il ruolo di vittima in sostituzione del figlio. Ma la domanda si poneva anche nell'esistenza allo stato puro – e Giobbe la formulò. Non era divergente né distante da ciò che Nietzsche avrebbe detto un giorno a proposito dell'eterno ritorno: se dell'esistenza si accetta un istante, occorre accettarla in tutti gli istanti.

Giobbe si decise a prendere la parola contro Iahvè, ma non lamentò la morte simultanea dei suoi dieci figli e la perdita totale dei suoi averi. Parlò invece di un fatto che era noto a tutti e nessuno osava nominare: l'oppressione divina. Per Iahvè, disse, la vita degli uomini è come «i giorni di un mercenario», che agogna solo alla fine del servizio. Chiunque, disse Giobbe, si sente spiato e scrutato da Iahvè, in ogni momento. Perché mai Iahvè insisteva a «spaventare una foglia al vento / e perseguitare una festuca», visto che tale doveva apparirgli l'uomo in genere? La domanda ultima era questa: «Che cos'è un uomo [173] perché tu gli faccia tanto caso?». E perché «mi hai preso come bersaglio?». Era una sensazione di ogni momento: «Le frecce di Shaddai sono dentro di me» ed è «il loro veleno che beve il mio spirito».

Giobbe ormai non riusciva a parlare se non così: «Porto la mia carne fra i denti, / e la mia vita la tengo nella mano». Anche se sapeva di essere «come una veste mangiata dalle tarme», Iahvè non mollava la presa su di lui: «Sorvegli tutti i miei passi / studiando l'orma dei miei piedi».

Stupefacente fu la risposta di Iahvè: non obiettò nulla agli argomenti di Giobbe, al contrario riconobbe che avevano fondamento. Ed evocò un'epifania per rendergli «manifesta la bellezza del mondo».

Col tempo gli uomini si erano aperti una strada fra gli animali. Alcuni li avevano presi al loro servizio – le greggi, gli

armenti – e di loro vivevano. Altri li tenevano vicini, in casa. Ai predatori si erano assimilati, con la caccia, che si era perfezionata fino a diventare caccia *anche* di predatori. Ma rimaneva sempre un predatore supremo e invisibile, a cui non si sfuggiva. Non si osava nominarlo, finché Giobbe disse: «Tu mi dai la caccia, come il leopardo». Oltre che cacciatore, Iahvè poteva essere anche un sorvegliante occhiuto e severo: «Fino a quando non staccherai lo sguardo da me / e mi lascerai il tempo di inghiottire la saliva?» chiese Giobbe. Quel guardiano insonne bastava a guastare la vita: «Allontanati da me perché possa essere un po' allegro» disse ancora. Il più grave peso era l'onnipresenza divina, che incombeva su chiunque, come se tutti fossero una truppa al soldo. Era questa una delle verità incontrovertibili che Iahvè non volle dire, ma lasciò a Giobbe il privilegio di enunciare.

[174] Alla fine dei suoi tormenti, Giobbe si ritrovò con quattordici figli e tre figlie, quattordicimila pecore invece di settemila, seimila cammelli, invece di tremila, mille paia di buoi e asine invece di cinquecento. Tutto si era raddoppiato, salvo le figlie, che rimanevano in ugual numero. E di nuovo si parlava di olocausti. Ma questa volta non doveva celebrarli egli stesso. Spettavano ai suoi tre confortatori, che Iahvè accusava perché non avevano «detto su di me la verità come il mio servo Giobbe». Ora Giobbe «intercederà per voi», aggiunse Iahvè. Parole di sommo sarcasmo.

Che cosa mancava, in tutto questo? La siepe. Circondato dalle sue nuove, straripanti proprietà, Giobbe sapeva che non avrebbe più potuto né dovuto tracciare una siepe. Certo, i suoi quattordici figli maschi non erano quei sette che un giorno erano morti. Ma la giustizia divina non è mai uno scambio di equivalenti, perché gli equivalenti sono solo fittizi, un'invenzione degli uomini. La giustizia divina non può che essere uno scambio di sovrappiù, dall'invisibile e verso l'invisibile.

Le tre nuove figlie di Giobbe si chiamavano Tortorella, Cinnamomo e Astuccio del Trucco. Di loro si diceva che «in tutto il paese non c'erano donne più belle delle figlie di Giobbe». Era questo il sovrappiù.

La cellula originaria della Terra Promessa fu una tomba, acquistata da Abramo con molta insistenza. Ne conosciamo anche il prezzo: quattrocento *sheqel*, circa due chili e mezzo di argento.

Sara era morta e Abramo la piangeva. Poi si alzò e disse queste parole ai figli di Heth: «Sono ospite e residente presso di voi. Datemi la proprietà di una tomba fra di voi, perché metta il mio morto nella tomba [175] fuori dalla mia vista». I figli di Heth erano riluttanti. Preferivano regalare che vendere. Un dono può essere cancellato, non una vendita. E tutti sarebbero stati pronti a offrire un dono a quel «principe di Dio». Ma Abramo era determinato e puntiglioso. Non soltanto voleva comprare un piccolo pezzo di terra per seppellire Sara, ma sapeva anche quale. Era la grotta di Makhpelah, in fondo al campo di Ephron. Li pregò di intercedere con Ephron, perché accettasse. Si avviò allora una schermaglia. Abramo incalzava, tenace. Ephron ripeteva le solite risposte. Regalare un campo, e anche la grotta in fondo al campo, non lo metteva in difficoltà. Anzi... Abramo non cedette. Parlò con tono risentito, come se Ephron non stesse proponendogli un dono, ma qualcosa di sgradito. Tornò a pronunciare le parole «denaro», «proprietà», che gli altri tendevano a evitare. E allora Ephron cadde nella trappola. Disse: «Ascoltami, mio signore! Un terreno da quattrocento *sheqel* che sarà mai fra di noi?». Ormai il prezzo era stato detto. Non rimaneva che da pesare l'argento, davanti agli occhi di tutti. Finalmente Abramo poteva dirsi proprietario di un pezzo di terra, nell'oscurità di una grotta. Lì depose il corpo di Sara. La Genesi dedica un intero capitolo, il primo, ai sei giorni della Creazione. E un intero capitolo, il ventitreesimo, alla contrattazione per l'acquisto della tomba di Sara.

L'acquisto della grotta di Makhpelah da parte di Abramo venne raccontato con tale insistenza sul dettaglio perché toccava un punto capitale. Per i figli di Israele ciò che è irrinunciabile deve essere comprato. Che è l'inverso della dottrina comune secondo cui le cose più importanti non hanno prezzo. Era un punto delicatissimo e dirimente. E fu Rabbi Yudan bar [176] Simon a renderlo esplicito, a proposito dell'acquisto, da parte di Giacobbe, di quel pezzo di terra a Salem dove un giorno sarebbe stato sepolto Giuseppe: «Questo è uno dei tre luoghi per i quali le nazioni del mondo non possono ingannare Israele e dire: "Se ne sono impadroniti con la frode". Sono la caverna di Makhpelah e il Tempio e la tomba di Giuseppe». È un punto da non dimenticare ogni volta che ci si avvicina all'intricato rapporto fra Ebrei e denaro.

Abramo visse ancora poco meno di cinquanta anni dopo la morte di Sara. Sposò Qeturah – altro nome di Hagar, secondo una tradizione rabbinica – e da lei ebbe altri sei figli. Avvicinandosi alla morte, si preoccupò innanzitutto di garantire l'unicità della sua stirpe. Così «diede a Isacco tutto ciò che gli apparteneva». Ma non trascurò i figli delle sue concubine. Consegnò doni a tutti, insieme a un invito ad allontanarsi. Abramo, «quando era ancora in vita, li mandò lontano da Isacco, il suo figlio, in Oriente, verso il paese di Oriente». Al momento della morte, Abramo volle essere solo con Isacco, «il suo figlio», ripete la Genesi, anche se Isacco era solo uno fra i suoi otto figli. Ma l'unico che Abramo aveva accettato di sacrificare.

Sempre più chiaramente con l'andare degli anni, Abramo sentì che rifiutava il fatto di morire. Il pensiero di risorgere alla fine dei tempi non lo soccorreva. Voleva soltanto continuare a vivere così come era.

Iahvè lo sapeva e non voleva urtarlo. Ma gli premeva che Abramo mettesse in ordine le sue cose: la tomba per Sara, per gli altri familiari e per lui stesso, la divisione dell'eredità. Perché Abramo si abituasse [177] all'idea di morire, Iahvè fece ricorso all'Arcangelo Michele e a un sogno di Isacco. Quando l'Arcangelo Michele gli si presentò, Abramo lo prese per uno straniero e preparò un catino per lavargli i piedi. Poi disse: «Sento che in questo catino non laverò mai più i piedi ad alcun ospite di passaggio». L'Arcangelo scomparve e disse a Iahvè che non se la sentiva di annunciare la morte ad Abramo. Ma c'era come una congiura di presagi. Isacco corse nella notte verso Abramo, gridando. Voleva abbracciarlo un'ultima volta, dopo un sogno che aveva avuto. Aveva riconosciuto subito l'Arcangelo Michele, che per Abramo era ancora un ignoto straniero. Allora Michele decise di annunciare ad Abramo la sua morte. E aggiunse parole che avevano un suono familiare per Abramo: «Su, Abramo, ordina le tue cose: hai udito quel che è stabilito per te». Poi un giorno sarebbe risorto, «quando risorgerà ogni creatura di carne». Abramo lo guardò e disse: «Ora so che sei un Angelo del Signore, inviato a prendere la mia anima; io non ti seguirò, ma tu agisci così come ti è stato ordinato». Nessuno aveva detto no a un Arcangelo con tale nettezza. E fu solo uno fra molti dinieghi. Un giorno, quando Abramo stava seduto sotto le querce di Mamre, Iahvè gli mandò anche Morte, agghindata e attraente. Parlarono, ma alla fine Abramo le disse: «No, non verrò con te». Non sapendo più a quale artificio ricorrere, Iahvè decise di prendere l'anima del patriarca «come in sogno, e l'Arcangelo Michele la portò in cielo». Di tutto questo la

Genesi non fa parola e si limita a dire che Abramo morì a centosettantacinque anni, «in felice vecchiezza, vecchio e sazio di giorni».

Abramo era morto, c'era un'altra carestia e Isacco si proponeva di scendere, come aveva fatto il padre, [178] verso l'Egitto. Iahvè lo fermò e gli disse: «Rimani nel paese che ti dirò» – ed era Canaan, dove Abramo era giunto. Poi Iahvè disse alcune parole che furono il suo giudizio postumo su Abramo: «Perché Abramo ha ascoltato la mia voce e ha osservato i miei precetti, i miei statuti e le mie leggi». *Mitzvot*, *huqqot*, *torot*: tre parole che scandivano gli ordini di Iahvè. Furono queste le parole che misero in luce il punto più sconcertante nella vita dei patriarchi. Abramo aveva sì ascoltato la «voce» di Iahvè, ma l'unico precetto che gli era stato enunciato era la circoncisione. Delle altre seicentododici *mitzvot* Iahvè non gli aveva fatto parola. Soltanto sette generazioni dopo, sul Sinai, Iahvè avrebbe enunciato quei precetti a Mosè. Come si erano regolati, sino allora, i patriarchi? Come avevano potuto applicare precetti che ignoravano?

Per lunghi anni, per secoli, questo fu un rovello per i talmudisti. Le risposte oscillavano. Secondo alcuni, Abramo aveva già osservato tutti i precetti della Torah – e anche quelli della Torah orale. Altri facevano risalire a Adamo la conoscenza della Torah. Poiché la Torah esisteva molto prima che il mondo esistesse, era evidente che sin dall'inizio lo avesse illuminato. Nei Proverbi si legge: «Perché il precetto è una lampada e la Torah la luce». Altri talmudisti discordavano. Sostenevano che i patriarchi avevano osservato solo alcune *mitzvot*. Ma quali? Si sfiorava qui una questione capitale. La Torah è precedente al mondo e innerva il mondo. Se la Torah non sussiste, il mondo crollerebbe. Ma la Torah è stata rivelata un certo giorno e in un certo luogo, su una montagna nel deserto. Molti anni prima di quel giorno Abramo «circoncise Isacco, figlio suo, quando ebbe otto giorni, come gli aveva ordinato Elohim». E questa fu l'unica delle *mitzvot* applicate da Abramo di cui parli la Genesi. Il resto è omissione – o non c'era. Sicuro è [179] soltanto che Abramo ascoltò Iahvè e Iahvè lo «mise alla prova». Si poteva dunque vivere nella Legge prima che la Legge fosse enunciata. Ma a una sola condizione: essere stati eletti, toccati dalla grazia. E essere messi alla prova. Tutta la storia dei patriarchi, piena di disavventure, di intrighi e di inganni, garantiva che, nel corso del tempo, la grazia precede la legge, anche se la Torah è sempre latente e regge il mondo.

Della vita di Isacco si sa molto poco. Da piccolo, suo fratello maggiore Ismaele giocava con lui, prima di essere cacciato via. Da vecchio, ormai cieco, amava mangiare la cacciagione. Moltiplicò i suoi averi, come già suo padre Abramo. Ebbe due figli dalla sterile Rebecca, come Abramo aveva avuto lui dalla sterile Sara. Come Abramo, tentò di far passare sua moglie Rebecca per sua sorella, presso lo stesso re Abimelech. Tutto in lui sembrava essere una ripetizione. Ma, quando suo figlio Giacobbe si trovò a giurare, giurò per «il Terrore di suo padre Isacco». Quello era stato un momento unico, che nessun altro avrebbe potuto conoscere. Era il segreto di Isacco – e lo trasmise a suo figlio Giacobbe. Quanto al padre Abramo, aveva visto quel terrore. Era l'anello che congiungeva padre, figlio e nipote. Perciò si poteva parlare del «Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe».

Fra Isacco e Rebecca fu un amore istantaneo. Per andare verso il suo futuro sposo, che non aveva mai visto, Rebecca rifiutò di rimanere con i suoi ancora per una decina di giorni. Il servo di Abramo era impaziente. Disse: «Non ritardatemi! Iahvè ha fatto riuscire il mio viaggio, lasciatemi partire perché vada [180] dal mio padrone». Chiesero a Rebecca: «Vuoi andare con quest'uomo?». E Rebecca disse: «Andrò».

Si misero in cammino. Arrivati al pozzo di Lachai-roi, «Rebecca alzò gli occhi e vide Isacco, si buttò giù dal cammello e disse al servitore: "Chi è quell'uomo che cammina nella campagna e viene verso di noi?"». Il servitore disse: «"È il mio padrone!". Allora lei prese il suo velo e si coprì».

Anche per ciò che avvenne subito dopo furono sufficienti pochi tratti: «Il servitore raccontò a Isacco tutte le cose che aveva fatto. Isacco la fece entrare nella tenda che era quella di Sara, sua madre, prese Rebecca e lei diventò sua moglie. L'amò e così Isacco si consolò per la morte della madre». Da allora, nessuna storia d'amore è riuscita a essere più rapida e più efficace.

Ogni volta Iahvè prometteva un popolo fitto come la sabbia lungo il mare, ogni volta anticipava il formarsi di «una nazione e anche un gruppo di nazioni» da una sola stirpe, ogni volta la donna da cui quel popolo doveva discendere si rivelava sterile. Così avvenne in tutte e tre le generazioni dei patriarchi che sarebbero stati invocati per secoli: con Sara per Abramo, con Rebecca per Isacco, con Rachele per Giacobbe. Sara fu moglie e sorellastra di Abramo; Rebecca, moglie di Isacco e figlia di suo cugino Bethuel; Rachele, moglie e cugina di Giacobbe. Tutto doveva rimanere in famiglia, fra i suoi nuclei separati. E, appunto rispetto alla famiglia, la sterilità era una colpa, una grave colpa, assimilabile all'aborto. Ma ogni volta la sterilità a un certo punto cessava, con una nascita prodigiosa.

La protratta sterilità delle matriarche era il basamento dell'elezione. Quanto più improbabile la nascita, [181] tanto più vicina era l'elezione. Ma tanto maggiore era anche la prossimità del castigo che sentiva incombere su di sé la matriarca sterile. La più franca nel riconoscerlo fu Rachele, che disse a Giacobbe: «Dammi dei figli, altrimenti morirò!». E, quando concepì Giuseppe, disse: «Elohim mi ha tolto la vergogna».

Che gli Ebrei siano stati eletti da Iahvè non per i loro meriti ma per una promessa fatta a tre singoli uomini – Abramo, Isacco, Giacobbe –, e che anche questi tre uomini non avessero meriti specifici, in origine, per essere scelti, è il fondamento di ogni teoria della grazia, da Agostino a Pascal. È questo il tratto che distingue la Bibbia dai primi testi egizi, mesopotamici o fenici. Qui finalmente si incontra una differenza irriducibile.

L'elezione aveva una controparte nella vita della comunità: la primogenitura. E mai questo apparve con altrettanta nettezza come quando Rebecca partorì Esaù e Giacobbe. Nel caso dei gemelli, la primogenitura si avvicinava a rivelare il suo fondamento, che era il puro arbitrio. La precedenza non veniva stabilita dal tempo, ma dalla posizione che due piccoli esseri erano arrivati ad assumere nel ventre della madre. Eppure la primogenitura permaneva come un privilegio assoluto, l'unico da cui dipendeva la legittimità di una dinastia. Se Giacobbe non si fosse fatto cedere quel privilegio da Esaù, Israele non sarebbe mai stato Israele, vale a dire la stirpe dei figli di Giacobbe. Che presto si sarebbero divisi, come Giacobbe aveva dovuto allontanarsi da Esaù, ma Israele avrebbe continuato a esistere. Mentre Esaù «vendette a Giacobbe la sua primogenitura» perché non la riconosceva. Anzi la negò, con l'argomento più forte

[182] che sarebbe stato usato un giorno contro la grazia: «Ecco che sto per morire! A che può servirmi la primogenitura?». Le due vie non avrebbero mai trovato una conciliazione: «Esaù mangiò e bevve, poi si alzò e se ne andò. Così Esaù disprezzò la primogenitura». Giacobbe si era conquistata la primogenitura con il raggiro. Ma la primogenitura non poteva valere se non accompagnata dalla benedizione del padre. Allora Giacobbe si conquistò la benedizione con la frode. E la benedizione era il sigillo dell'elezione.

La vita di Giacobbe, per lunghi anni tormentosa e umiliante, fu segnata da due eventi prodigiosi, che avvennero nello stesso luogo: Bethel. La prima volta, quando andò a cercare moglie da Labano, fratello di sua madre, e intanto fuggiva dal gemello Esaù, che aveva promesso di ucciderlo; la seconda, quando tornò verso la casa del padre con due mogli, le serve delle due mogli e dodici figli. E di nuovo si ritrovò – da solo – a Bethel. Era lì che un giorno, venti anni prima, aveva scoperto come si può raggiungere il cielo. Gli uomini di Babele avevano già tentato di scoprirlo, senza riuscirci. A Giacobbe fu dato vederlo. Tanto bastava. C'era una scala, «piantata per terra, e la sua cima toccava i cieli». Certi esseri, simili fra loro, vi salivano e scendevano. Fra Iahvè e la terra non c'era un immenso vuoto, come spesso era inevitabile pensare, ma una serie di gradini, e fra l'uno e l'altro era possibile spostarsi. Lo provava il continuo, silenzioso movimento di quegli esseri: gli Angeli.

Quando Giacobbe si svegliò e sollevò la testa dal suo cuscino di pietra, disse: «In verità Iahvè è in questo luogo e io non lo sapevo». La presenza di Iahvè si collegava per lui al terrore del padre Isacco. Giacobbe «ebbe paura e disse: "Come è terribile questo luogo! [183] Non è altro che la Casa di Elohim e la Porta dei cieli"». Molti avevano cercato, invano, quella Porta. A lui era stato dato trovarla, senza alcuno sforzo. Ma il suo primo sentimento fu di paura. Poi, senza una parola, volle celebrare il momento, innalzando una stele e versandovi olio. Il luogo era misterioso e forse soltanto i suoi primi abitatori avevano saputo perché. Ora si chiamava Bethel, ma un tempo era stato Luz, Mandorla. Quella mandorla era la perfetta scheggia del cielo conficcata nella terra.

Nel suo commento alla Genesi, Gerhard von Rad osserva che «la storia di Bethel si giustappose senza alcuna sutura al racconto della frode, vale a dire dopo che Rebecca ha dato a Giacobbe il consiglio di fuggire». E non riesce a tacere l'imbarazzo dinanzi al fatto che a Bethel «fu proprio il truffatore fuggitivo a ricevere questa parola di grazia». Era uno di quegli episodi abrupti, impervi, privi di giustificazione, che spiccano nella Bibbia e rispetto ai quali – ammette von Rad –, «nonostante qualsiasi tentativo di immedesimazione, non riusciremo a rendere comprensibile l'incomprensibile».

Isacco voleva innanzitutto che suo figlio Giacobbe evitasse di sposarsi con una donna di Canaan. Doveva rimanere in famiglia. L'indicazione su ciò che occorreva fare fu perentoria: «Alzati, va a Paddan-Aram, nella casa di Bethuel, il padre di tua madre, e lì prendi come moglie una delle figlie di Labano, fratello di tua madre». L'unica possibile scelta, per Giacobbe, era fra Lea e Rachele, figlie di Labano. Ebbe tutte e due. Ma presso Labano incontrò anche vent'anni di angherie, tranelli, sotterfugi, escogitati e subiti. Labano e Giacobbe passarono il tempo a ingannarsi. Il demone della meschinità agì fra loro senza tregua. E alla fine Giacobbe partì, di nascosto, [184] con le sue due mogli, sei figli di una e uno dell'altra, «molte pecore, serve, servi, cammelli e asini». E soprattutto i *teraphim*, i preziosi idoli domestici che Rachele aveva sottratto a Labano e nascosto nel basto del suo cammello. Labano li raggiunse. Disse a Giacobbe che tutto quanto aveva preso era rubato: «Tutto ciò che vedi è mio», a cominciare dalle figlie, che ora Giacobbe si portava via «come bottino di guerra». Labano era furente e avrebbe ucciso Giacobbe se Elohim non l'avesse avvertito in sogno: «Guardati dal parlare con Giacobbe in bene o in male!». Così Labano si trattenne, ma c'era qualcosa che gli cuoceva più di ogni altra: la scomparsa dei *teraphim*. Sapeva che era un obbrobrio adorare idoli all'aperto, tuttavia senza quei piccoli idoli, nascosti nell'oscurità delle tende, la vita rischiava di non reggere.

Era stata Rachele a sottrarre i *teraphim* del padre, all'insaputa di Giacobbe, e sapendo benissimo quanto grave era il suo gesto. Li nascose nel basto del suo cammello e ci si sedette sopra. Quando suo padre li stava cercando, ossessivamente e invano, fra le masserizie di Giacobbe, Rachele lo pregò di scusarla se non si alzava davanti a lui, perché aveva le mestruazioni. Intanto Giacobbe parlava di se stesso come se subisse un sopruso. Disse a Labano: «Quando hai tastato tutti i miei oggetti, che cosa ci hai trovato degli oggetti della tua casa?». Nulla, dovette ammettere Labano. Rachele assisteva alla scena, impassibile, seduta sui *teraphim*. Fra Labano e Giacobbe, a quel punto, c'erano solo due possibilità: o uccidersi o stringere un patto. Fu Labano stesso a proporlo: «Facciamo un'alleanza, io e te, e che ci sia un testimone fra me e te!».

Si appellarono al Dio dei loro avi, Abramo e Nachor, perché giudicasse fra loro. Poi «Giacobbe giurò per il Terrore di suo padre Isacco».

[185] Quando Rachele si sedette sul basto del suo cammello per nascondere i *teraphim* che aveva sottratto al padre Labano e quando non si alzò in presenza del padre, pretendendo di avere le mestruazioni, sempre per proteggere i *teraphim*, si può dire che salvò la vita a Giacobbe, al quale Iahvè avrebbe poco dopo mutato il nome in Israele, «Colui che combatte». Se infatti Labano avesse trovato i *teraphim*, quest'uomo violento e astioso avrebbe trattato il genero Giacobbe come un ladro da abbattere. Già in altri momenti i loro rapporti erano stati sul punto di degenerare. Ma Rachele salvò la situazione mentendo al padre e tacendo a Giacobbe ciò che aveva fatto. Fu un doppio inganno, che permise a Giacobbe di sfidare impunemente Labano a ritrovare i suoi «dèi», essendo convinto che nessuno glieli aveva presi. Così Giacobbe riuscì ad allontanarsi senza che si scatenasse un conflitto. E soprattutto la carovana si allontanò portando con sé nel bagaglio i piccoli dèi che Rachele non aveva voluto abbandonare. E che avrebbero avuto parte – da alcuni avversata, per altri benefica – nelle sorti successive di Israele.

I biblisti non sono riusciti a mettersi d'accordo su quale fosse l'aspetto e l'uso dei *teraphim*. Si trattava di statuette – questo sembra l'unico punto sicuro. Ma quanto grandi? Mical, figlia di Saul, ne mise uno nel letto per far credere che fosse David addormentato: «Allora Mical mise uno dei *teraphim* nel letto e al posto della testa di lui mise una reticella di peli di capra, poi coprì tutto con un panno». Ma da altri passi risulta che i *teraphim* si trasportavano agevolmente. Dovevano avere forma umana e appartenevano agli oggetti di casa. Questo ha spinto vari biblisti ad assimilarli ai Lari e ai Penati dei Romani. Ma la connessione [186] con gli antenati è solo ipotetica. Più volte i *teraphim* vengono messi in rapporto con pratiche divinatorie – e come tali condannati. Nessuno comunque ha chiarito in che cosa consistessero tali pratiche. In ogni caso, i *teraphim* avevano tutti i caratteri dei deprecati idoli. Erano feticci, custoditi e venerati nelle tende e nelle case. Come tali li trattava la letteratura rabbinica, che li include fra le *cose vergognose*.

Nell'ultima, convulsa fase della sua trattativa con Labano, uomo incessantemente teso soltanto ad accrescere i suoi vantaggi, Giacobbe nominò due volte il «Terrore di Isacco», espressione che solo qui compare nella Bibbia. La prima volta nella veemente ricostruzione dei venti anni che aveva vissuto presso Labano: «Se il Dio di mio padre, Dio di Abramo e Terrore di Isacco, non fosse stato in mio favore, tu mi avresti congedato oggi a mani vuote. Elohim ha visto la mia miseria e la fatica delle mie mani, e si è pronunciato la notte scorsa». Di fatto, Elohim si era manifestato in sogno, poche ore prima, sia a Giacobbe sia a Labano. A Giacobbe aveva detto di alzarsi e *andare via*, come già lo aveva detto ad Abramo. *Quelli che andarono via* non dovevano soltanto allontanarsi da Ur dei Caldei, ma dai loro consanguinei. Nella formula che aveva usato, Giacobbe nominava qualcosa che non si era mai sentito prima, affermando che non era stato sostenuto soltanto da Elohim ma dal «Terrore di Isacco», perciò da un essere divino e dall'esperienza istantanea di un uomo, suo padre. Non si era mai data una simile congiunzione di elementi. La sensazione acutissima, sopraffacente che Isacco aveva provato nel momento in cui aveva visto il padre prendere il coltello per sacrificarlo aveva il potere di guidare e proteggere la vita del figlio Giacobbe. Il quale [187] altrimenti avrebbe dovuto ripartire «a mani vuote», come se non avesse vissuto per venti anni. E ritrovarsi «a mani vuote» era la situazione più sgradita, anche per Elohim. Voleva dire che non si aveva nulla da offrire.

Poco dopo, Labano e Giacobbe si disposero davanti a un mucchio di pietre, che doveva diventare il confine fra i loro territori. Occorreva celebrare il momento. Labano disse: «Che il Dio di Abramo e il Dio di Nachor siano giudici fra noi!». Il testo aggiunge che la frase si riferiva al «Dio del loro padre». Glossa che rivela l'indifferenza di Labano al divino. I due padri infatti adoravano dèi incompatibili, essendo Nachor un idolatra. Ma per Labano contava soltanto l'obbedienza a una generica autorità superiore. Non importava quale.

«Allora Giacobbe giurò per il Terrore di suo padre Isacco». Era la seconda volta che quell'espressione appariva. Se Giacobbe avesse commesso spergiuro, le conseguenze non sarebbero ricadute su suo padre Isacco ma su una sua esperienza istantanea e folgorante. Se quell'esperienza fosse stata annullata, tutto il resto sarebbe stato cancellato. E ciò su cui si giura non può che essere un *ens realissimum*. Negarlo avrebbe significato negare tutto. Se invece il giuramento fosse stato rispettato, il «Terrore di Isacco» sarebbe diventato il segno di riconoscimento per i figli di Israele, nome che poche ore dopo venne attribuito a Giacobbe. Così il «Terrore di Isacco» rimase impresso su tutta la stirpe.

Sulla via del ritorno verso Canaan e arrivati alla città di Sichem, Dina, giovanissima figlia di Giacobbe e Lea, unica femmina dopo sei maschi, una sera, per pura curiosità, «uscì per guardare le figlie del [188] paese». Accadde che Sichem, «principe del paese, la vide e la prese, si congiunse con lei e la violò». Immediatamente «la sua anima si legò a Dina, figlia di Giacobbe, amò la ragazza e parlò al cuore della ragazza». Poi andò dal padre e gli chiese: «Prendimi questa ragazzina come moglie». Difficile, disse il padre, dopo quello che è successo. C'era da attendersi piuttosto una vendetta, da parte dei fratelli.

Giacobbe venne subito a sapere dell'oltraggio. Maestro nell'ingannare e temporeggiare, decise di tacere. I sei figli di Lea erano nelle campagne con le mandrie. Quando tornarono e vennero messi al corrente, furiosi, volevano subito attaccare i parenti di Sichem. Ma il padre Giacobbe aveva già ascoltato Hamor, padre di Sichem, che gli aveva proposto di concedere Dina in sposa al figlio. Dopodiché, disse Hamor, Giacobbe e i suoi sarebbero diventati padroni del paese. Tutto sarebbe stato a loro disposizione.

A questo punto la Genesi non dice se fu Giacobbe a suggerire ai figli una astuzia di feroce bassezza. O se furono i giovanissimi figli a concepirla, senza che Giacobbe si opponesse. Dissero a Hamor che sì, avrebbero potuto accettare, ma a una sola condizione, «se diventate come noi, facendo circoncidere tutti i maschi fra voi». Solo allora, aggiunsero, «diventeremo un solo popolo». Lo stratagemma dei figli di Giacobbe era semplice e empio. Equivaleva a dire agli abitanti della città di Sichem: «Diventate come noi, incidete sul vostro corpo il segno dell'appartenenza alla nostra religione, così vi uccideremo più facilmente, quando sarete inermi per le vostre sofferenze».

Sichem desiderava a tal punto Dina e suo padre Hamor desiderava a tal punto compiacere il figlio che accettarono. Rimaneva da persuadere gli abitanti del luogo. In pochi si rifiutarono e si nascosero. Per il resto, la città si riempì di maschi doloranti e estenuati. [189] «Simeone e Levi, fratelli di Dina, presero ciascuno la spada, entrarono in città con piena sicurezza e uccisero tutti i maschi. Uccisero a filo di spada Hamor e Sichem, suo figlio, ripresero Dina dalla casa di Sichem e uscirono». Era solo l'inizio del massacro e della devastazione. «Catturarono tutte le loro ricchezze, tutti i loro bambini e le loro donne, saccheggiarono tutto ciò che c'era nelle case».

Rachele aveva rubato i *teraphim* al padre Labano e li aveva nascosti con somma accortezza perché sapeva che erano un possesso prezioso, senza il quale non avrebbero dovuto mettersi in cammino. Così, nello scontro fra Giacobbe e Labano, il fatto che Labano *non* trovasse i *teraphim* nascosti da Rachele aveva permesso di uscire con un accordo da una situazione che si stava esacerbando. Si può vivere contro gli idoli, ma non si può vivere senza idoli. Perciò Rachele doveva rubare i *teraphim* del padre. Senza quei *teraphim*, Giacobbe si sarebbe perso. E con lui la lotta contro gli idoli. Rachele sfidava la contraddizione, ma confidava nella sapienza.

Quando però, sulla strada di Canaan, la carovana con il cammello di Rachele, carico di *teraphim* nel suo basto, giunse vicino a Bethel, Giacobbe diede un ordine perentorio: «Togliete gli dèi stranieri che stanno fra voi, purificatevi e cambiatevi le vesti». Non si trattava di una usuale prescrizione prima di avvicinarsi a un luogo santo. Ora occorreva finalmente liberarsi dagli «dèi stranieri». E quegli dèi non erano altro che i piccoli oggetti sino allora venerati in ogni tenda.

Bethel era il luogo dove erano apparse a Giacobbe la Porta dei cieli e la scala su cui salivano e scendevano gli Angeli. Lì i *teraphim* ridiventavano ciò che da [190] sempre erano stati, incompatibili con il cielo a cui da Bethel si accedeva. «Allora diedero a Giacobbe tutti gli dèi stranieri che si trovavano nelle loro mani, così come gli anelli che tenevano alle orecchie, e Giacobbe li seppellì sotto il terebinto che sta vicino a Sichem». Era un momento angoscioso, perché la carovana si aspettava di essere attaccata per rappresaglia, dopo il massacro che i figli di Giacobbe avevano compiuto a Sichem. Ma liberarsi dei *teraphim* li aiutò, altrimenti sarebbe rimasto inspiegabile ciò che accadde subito dopo: «Ripartirono e un terrore sovrannaturale invase le città vicine, sicché i figli di Giacobbe non vennero più perseguiti». Ancora una volta il terrore si collegava a Giacobbe e lo salvava. I *teraphim* riapparvero, dopo secoli e secoli, sul tavolo dello studio di Freud. E lo accompagnarono a Londra, ultima barriera verso il mondo.

Giacobbe passò la vita fra gli inganni, che ideava o subiva. Gli inganni lo coprivano come una tela di ragno che continuava a tessersi da sola. Ora, dopo venti anni, stava per incontrare di nuovo Esaù. «Ebbe grande paura e fu angosciato». Ricordava le ultime parole che da lui aveva udito: «I giorni del lutto di mio padre si avvicinano e allora ucciderò Giacobbe, mio fratello». Forse il momento era giunto.

«Quella notte si alzò e prese le sue due mogli e le sue due serve, con i suoi undici figli, e passò il guado dello Iabboq. Li prese e gli fece passare il torrente, poi fece passare quello che gli apparteneva. Allora Giacobbe rimase solo». Non gli accadeva spesso, con tutti i figli, le mogli, le concubine, i servi e gli animali che lo circondavano e lo assillavano. E quella notte fu unica. Giacobbe lottò senza interruzione, «sino all'aurora», con un essere misterioso e lo vinse. Quando l'essere [191] volle svincolarsi da lui, Giacobbe gli disse che non lo avrebbe mollato se l'altro non l'avesse benedetto. L'essere gli chiese allora: «Qual è il tuo nome?», come se non sapesse con chi aveva lottato. Giacobbe pronunciò il suo nome. E l'essere disse: «Non sarai più chiamato con il nome di Giacobbe, ma Israele, perché hai combattuto con Elohim come con uomini e hai vinto». Ora toccava a Giacobbe chiedere il nome del suo avversario: «Rivelami il tuo nome!». Non aspettò risposta. Disse: «Ho visto Elohim faccia a faccia e ho salvato la mia vita». Da quel giorno in poi si parlò dei «figli di Israele». Erano undici, nati da due mogli e dalle serve delle due mogli. Il dodicesimo, Beniamino, doveva nascere di lì a poco. Ora la famiglia stava per entrare nel mondo, come già era accaduto con l'infelice passaggio di Abramo in Egitto. E dal mondo non sarebbe più uscita, pur mantenendo un'*aria di famiglia* in ogni circostanza e in qualsiasi luogo.

Quella notte era stata un momento spartiacque. Il giorno dopo, Giacobbe si ritrovò azzoppato e con un nuovo nome. Nessuno, e lui per primo, poteva dire il significato di quella lotta. Ma di qualcosa era certo: aveva ottenuto, anzi aveva imposto di essere benedetto. Questa volta non era un inganno come quando aveva finto di essere Esaù per strappare al padre la benedizione.

Per lungo tempo, Israele significò «figli di Giacobbe». Eppure, il padre a cui si rivolgevano rimaneva Abramo. Giacobbe, se mai, era il procreatore, colui che da quattro donne aveva generato i dodici capostipiti delle tribù di Israele. Tutta la sua vita era una storia di donne, fin da quando la madre Rebecca lo aveva camuffato con le vesti del fratello Esaù per ottenere la benedizione da Isacco, il padre cieco.

[192] Il momento più misterioso nella vita di Giacobbe fu la lotta con l'Angelo. Perché lottarono? Chi dei due era dalla parte del giusto? Già nel suo nome, Giacobbe è il «soppiantatore» (da *aqab*, «soppiantare», atto che poteva essere inteso come sopraffazione). In Osea ciò appariva come *il precedente* della lotta con l'Angelo: «Nel ventre ha soppiantato suo fratello / e diventato uomo ha lottato con Dio, / ha lottato con un Angelo e ha vinto, / [l'Angelo] pianse e gli chiese grazia». Così traduce Dhorme. Mentre nei Settanta è Giacobbe a piangere. Per la vittoria? Per il dolore al nervo sciatico, conseguenza della lotta? Altrimenti come era riuscito Giacobbe a far piangere l'Angelo? Giacobbe non spiccava per le opere sante che avrebbe compiuto, piuttosto per una tremenda prossimità non solo a Iahvè ma alle potenze che lo circondavano. Era stato capace di battersi «con Elohim come con uomini». Era un bene o un male? Era l'uno e l'altro, oggetto di gloria e di biasimo, atto fondatore di Israele. Da Giacobbe sarebbe venuto il nome di quello che Iahvè chiamava «il suo popolo» e con cui tanto spesso disputava. E qual era il suo primo titolo di gloria? «Israele ha prestato servizio per una donna, / per una donna ha custodito [gli armenti]». Null'altro poteva essere offerto come esempio se non i lunghi anni in cui Giacobbe era stato al servizio di Labano e custode dei suoi armenti, con l'unico fine di ottenere la mano di Rachele. In tutta la sua vita, sin dall'inizio, c'era qualcosa di sfuggente, anomalo, inesplicato.

A differenza dei primi mitografi, i redattori della Bibbia non intendevano dar conto dell'ordine del mondo. Volevano innanzitutto dar conto di un popolo che aveva il nome di un singolo: Giacobbe. E la [193] sua storia, come quella di Giacobbe, era una concatenazione di fortune e rovesci, astuzie perpetrate e vessazioni subite. Ossessiva e ripetitiva, come tendono a essere le vicende dei singoli. Ma sempre con certi tratti peculiari, riconoscibili. L'intera Bibbia, nella molteplicità dei suoi redattori, delle epoche e degli stili, ne acquisì un carattere compatto e simultaneo, come il profilo di un singolo. Ogni versetto si disponeva *accanto* all'altro, tutti necessari, tutti equiparati dalla loro appartenenza al Libro.

Nella prosa biblica innumerevoli frasi cominciano con *vav*, «e», fin dalle prime parole della Genesi. Le traduzioni spesso lo ignorano o lo rispettano sporadicamente o in certi casi ricorrono a un «così» o «nel frattempo», «intanto». Ma quel *vav* è un modo di scandire il tempo. Ciò che accade si presenta in blocchi ruvidi e angolosi, giustapposti in una insopprimibile paratassi. E il segreto della paratassi è che permette di non spiegare. Le motivazioni sono generalmente omesse. Non perché la consequenzialità venga negata, ma perché ogni evento singolo appare avvolto in un viluppo di antecedenti, non dipanabile. Il *vav* biblico ha una funzione non meno significativa di quella del vedico *iva*, «per così dire», anche se del tutto divergente nella funzione. Come *vav* accosta ogni evento sullo stesso piano, *iva* permette di affermare che qualsiasi cosa è anche, «per così dire», un'*altra* cosa. Sono biforcazioni costitutive nel nominare ciò che accade.

«Arriva il maestro dei sogni» dissero i figli di Giacobbe quando videro stagliarsi la figura del loro fratello Giuseppe, mentre stavano pascolando il gregge a Sichem. In quella frase si avvertiva l'astio accumulato, che preludeva alla decisione di ucciderlo. Giuseppe [194] era doppiamente odioso, in quanto favorito del padre e favorito di se stesso. Osava interpretare sogni che lasciavano ammutoliti i suoi fratelli. E oltre tutto li interpretava per glorificare se stesso. Soltanto il padre Giacobbe, una volta, aveva osato contraddirlo, quando Giuseppe raccontò un sogno in cui gli astri ruotavano attorno a lui. Il sole e la luna erano il padre e la madre. «Ma tua madre Rachele è morta» disse Giacobbe. «Come farebbe a prosternarsi?». Era un modo per alleggerire la situazione, davanti al silenzio torvo degli altri figli. Ma, quando fu solo, Giacobbe annotò quel sogno in tutti i dettagli, compresi «l'ora, il giorno e il luogo» in cui era avvenuto.

I discendenti di Abramo non misero piede in Egitto fino a Giuseppe, figlio di Giacobbe, che vi giunse come schiavo in una carovana di Ismailiti. Giuseppe era bello «nel corpo e nel volto» e possedeva una qualità rarissima: «Iahvè faceva riuscire tutto ciò che egli faceva». Ma, quando aveva diciassette anni, per gelosia e per insofferenza di fronte alla sua albagia, gli altri figli di Giacobbe lo avevano calato in una cisterna vuota, per farlo morire. Poi decisero di venderlo come schiavo a un gruppo di Madianiti che lo rivendettero a degli Ismailiti. In Egitto aveva conosciuto la prigione, per le calunnie di una donna potente. Ma anche nella prigione si era manifestata la sua vocazione di sorvegliante, così come il padre Giacobbe gli aveva un giorno affidato il compito di spiare i dubbi comportamenti dei fratelli. E alla fine il

Faraone, con parole magnanime, gli aveva attribuito la responsabilità di sorvegliare il suo impero. «Soltanto per il trono sarò più grande di te». Nulla poteva spiegare questi eventi se non una qualità che Giuseppe possedeva più di ogni altro: sapeva capire i sogni. I suoi [195] fratelli lo chiamavano «maestro dei sogni» – e intanto si preparavano a ucciderlo. C'era qualcosa di indominabile e tracotante in quella capacità, che sottraeva chi l'avesse all'ordine naturale delle cose. Ogni tanto Giuseppe era costretto a ricordarlo. Un giorno disse ai suoi fratelli: «Non sapete che un uomo come me è capace di indovinare?». Fu questo l'unico motivo per cui il Faraone gli affidò il compito di governare il suo paese, senza porre limiti al suo potere.

Non risulta traccia di contrasti fra Giuseppe e il Faraone, anche se Giuseppe appariva sempre più come l'ombra del Faraone e si diceva di lui: «Anche se tu sei come il Faraone». Nessuno obiettava all'immenso potere di Giuseppe, unico Ebreo che aveva anche un nome egizio: Tsafnath-Paneach. Quando parlava con il Faraone, Giuseppe si riferiva talvolta a Elohim, che non era un dio degli Egizi. E il Faraone non aveva bisogno di nominargli i suoi dèi, venerati da tutti. Ma riconosceva che in Giuseppe agiva «lo spirito di Dio». Assentì a tutte le richieste di Giuseppe per la sua famiglia e fece scendere la sua intera stirpe – erano sessantasei – da Canaan. Non obiettò quando il vecchio Giacobbe lo benedisse. E assegnò a tutta la famiglia «una proprietà in Egitto, nel luogo migliore del paese, nella terra di Ramses». Eppure si dichiaravano pastori di greggi, mentre «ogni allevatore di greggi è un abominio in Egitto».

Giuseppe giurò al padre Giacobbe che avrebbe rispettato il suo desiderio di essere sepolto a Canaan, nella grotta di Makhpelah, accanto ad Abramo, Sara, Isacco, Rebecca, Lea, e mantenne la promessa, con l'approvazione e l'aiuto del Faraone. Quanto a lui, morì a centodieci anni, mentre suo padre aveva raggiunto i centoquarantasette. Nulla si dice su come e quanto venne pianto: «Lo imbalsamarono e lo deposero in un sarcofago in Egitto». Quattro generazioni [196] dopo, uscendo dall'Egitto, Mosè avrebbe preso con sé le ossa di Giuseppe.

A proposito della storia di Giuseppe, Jon D. Levenson ha scritto, con sobrietà: «La natura umana, come questa storia rende chiaro, non è fatta in modo tale da facilitare l'accettazione dell'elezione». Tutto il racconto biblico vuole mostrare come giusto ciò che appare inaccettabile e suscita ripetute, tenaci rivolte. L'inaccettabile è innaturale – se così si può definire tutto ciò che provoca una reazione di rigetto. E l'elezione, in questo senso, è quanto di più innaturale. Ma senza l'elezione, che è la forma prima della grazia, tutta la Bibbia non avrebbe fondamento. Prima di osservare come è fatto il mondo, la Bibbia voleva osservare chi lo guardava. E l'elezione appariva subito come dato primario, imprescindibile. Su questo si è fondato il racconto biblico.

Il male come occasione e strumento del bene è un congegno essenziale nel concatenarsi dell'elezione. Giuseppe si azzardò a dichiararlo, quando disse ai fratelli: «Avevate meditato il male contro di me, Elohim ha meditato di farne il bene». Se il male e il bene procedessero in parallelo, come due giocatori che si battono cercando di accumulare più punti dell'altro, la vita sulla terra obbedirebbe a una contabilità dominabile e prevedibile. Ma le mosse dei due giocatori si intrecciano – e, pur senza volerlo, l'uno può favorire con le sue conquiste le mire dell'altro. Il male può servire al bene così come il bene può servire al male. Sempre esposti a folate di favore o sfavore di cui non si conosce l'origine o il motivo. Era questa la visione che Iahvè aveva voluto immettere nella storia [197] degli uomini – e innanzitutto di quella famiglia vagante a cui Giuseppe apparteneva.

Giuseppe fu il primo e perfetto Ebreo assimilato, capace di sopravanzare i modelli a cui si assimilava. Si sostituì al Faraone – e il Faraone volle che si sostituisse a lui – in una funzione essenziale: il governo del paese e l'amministrazione di immense quantità di denaro. A questo era giunto per un solo motivo: i maghi e i sapienti che circondavano il Faraone non possedevano la sua capacità di interpretare i sogni.

Vari secoli più tardi, quando gli Ebrei erano stati deportati dalla Giudea in Babilonia, avvenne una storia parallela a quella di Giuseppe in Egitto. Daniele era uno dei «giovani senza difetti fisici, di bell'aspetto, dotati di saggezza, istruiti, intelligenti, capaci di comportarsi bene nel palazzo del re», che vennero prescelti da Nabucodonosor «per insegnar loro la scrittura e la lingua dei Caldei». Per tre anni vennero educati e accuditi. Ogni giorno venivano messi da parte per loro cibi e bevande del re. Ma Daniele convinse il capo degli eunuchi a permettergli di nutrirsi soltanto di legumi e acqua. Nel frattempo, ai quattro giovani che provenivano dal regno di Giuda erano stati attribuiti nuovi nomi. Ora Daniele si chiamava Beltshazzar, «Proteggi la vita del re». Evidentemente Nabucodonosor confidava molto in quei giovani Ebrei di bell'aspetto. Fra loro, Daniele spiccava per la sua capacità di «capire qualsiasi visione e sogno». Quando i quattro giovani di Giuda si trovarono a confronto con i sapienti di Babilonia, trionfarono. Nabucodonosor «li trovava dieci volte superiori a tutti gli indovini e maghi del suo regno». Era come se il sovrano presagisse che il suo regno, e tutta la sapienza che vi si era accumulata, si stessero avviando alla [198] fine. C'era in lui un astio malcelato verso i *suoi* sapienti. Ormai sospettava che fossero inadeguati.

Nabucodonosor era tormentato dai sogni, non riusciva più a dormire per il timore di ricadervi. Fu allora che rivelò la sua insofferenza per i sapienti caldei. Li convocò e gli ingiunse di interpretare i suoi sogni, ma senza dirgli che cosa aveva sognato. Se non ci fossero riusciti, aggiunse, «sarete fatti a pezzi e le vostre case diventeranno letamai». I sapienti non sapevano che dire. Interpretare, per loro, significava studiare certi segni: parole, visceri, astri, prodigi. Come potevano interpretare qualcosa che rimaneva sigillato nella mente del sovrano? Dissero: «Non c'è uomo sulla terra che sia capace di far conoscere ciò che chiede il re». Non solo la sapienza caldea ma quella degli uomini in genere aveva i suoi limiti. Aggiunsero: «La cosa che chiede il re è ardua e nessun altro è in grado di farla conoscere dinanzi al re se non gli dèi che dimorano là dove non vi sono gli esseri di carne». Quella ragionevole risposta diede pretesto a Nabucodonosor per scatenare la sua furia. «Ordinò di far perire tutti i sapienti di Babilonia».

In quel momento parve inabissarsi, per il funesto capriccio di un sovrano, un immenso corpo di conoscenze, che da due millenni si erano incise sulle tavolette cuneiformi. Uno a uno, i sapienti caldei venivano arrestati – e giunse il turno anche di Daniele e dei suoi compagni, che ormai portavano nomi caldei e a quei sapienti erano assimilati. Ma Daniele ottenne una dilazione alla condanna. E decise di agire. Chiese al suo Dio di fargli conoscere «la cosa del re». C'era ormai un solo modo per farlo: sognare il sogno del re. Così avvenne. E Daniele poté raccontare a Nabucodonosor, punto per punto, che cosa il re stesso aveva sognato.

Ciò che Daniele introdusse allora era una novità [199] che cambiava tutto: il sogno si poteva capire soltanto attraverso il sogno, così come il mito si poteva capire soltanto attraverso il mito. Non occorreva più riferirsi alle manifestazioni del mondo visibile: configurazioni di astri, organi di vittime sacrificali, voli di uccelli. Tutto si svolgeva all'interno di uno stesso elemento, come in una sola massa acquea, dove la mente di Nabucodonosor poteva confluire

in quella di Daniele. Non di questo però parlarono il sovrano caldeo e il giovane ebreo. Nabucodonosor era sbalordito, ma innanzitutto ansioso di conoscere l'interpretazione del suo sogno. E Daniele spiegò tutto, dettaglio per dettaglio, intessendo la storia della incombente rovina di Babilonia con quella di altri regni, che sarebbero apparsi e scomparsi nei secoli successivi. Nabucodonosor allora «si prosternò davanti a Daniele e ordinò che gli portassero offerte e profumi». Finalmente il re era appagato. Che il sogno implicasse la sua fine era molto meno importante del fatto che finalmente il sogno aveva un significato. Così Nabucodonosor nominò Daniele «governatore di tutta la provincia di Babilonia e grande capo di tutti i sapienti di Babilonia». I quali erano ancora in vita. Daniele era andato da Aryokh, funzionario capo di Nabucodonosor, e gli aveva detto: «Non far morire i sapienti di Babilonia. Conducimi alla presenza del re e farò conoscere al re l'interpretazione». Perché null'altro chiedeva Nabucodonosor nella sua insonnia angosciosa: l'interpretazione. Molte generazioni più tardi, un Ebreo di Vienna, Sigmund Freud, tornò ad assumere il ruolo di Daniele.

Quando Giacobbe giunse in Egitto, il Faraone gli chiese: «"Quanti sono i giorni degli anni della tua vita?". Giacobbe disse al Faraone: "I giorni degli anni [200] delle mie peregrinazioni fanno centotrenta anni. Corti e cattivi sono stati i giorni degli anni della mia vita"». Era stato turbolento già nel ventre della madre. Aveva comprato la primogenitura dal gemello Esaù, esausto dopo la caccia, per una zuppa di lenticchie e un po' di pane. Si era lasciato camuffare dalla madre Rebecca con le vesti di Esaù perché il padre cieco, Isacco, lo benedicesse. Si era allontanato subito da Canaan perché Esaù aveva promesso di ucciderlo. Sulla strada di Paddan-Aram aveva sognato una scala che poggiava sulla terra e saliva fino ai cieli, mentre Angeli vi salivano e scendevano. Presso suo zio Labano aveva passato venti anni di duro lavoro, umiliato come un parente povero che subisce i capricci del padrone. Per dieci volte gli era stato cambiato il salario. Aveva avuto dodici figli da quattro donne. Perché nascesse l'undicesimo dalla donna che più amava, Rachele, aveva dovuto servire Labano quattordici anni per ottenerla, e altri sei prima che il ventre di lei si aprisse. Tornando verso Canaan con la sua carovana, una notte aveva lottato con un essere fino all'alba, si era slogato un'anca e l'essere gli aveva detto: «Non sarai più chiamato col nome di Giacobbe, ma Israele, perché hai combattuto con Elohim come con uomini e hai vinto». Aveva ritrovato Esaù, sempre pensando che il fratello volesse ucciderlo. Invece riuscì a colmarlo di doni. Giunto a Sichem, non disse parola dinanzi al massacro in cui due suoi figli, Simeone e Levi, per vendicare la sorella Dina uccisero i maschi della città, doloranti per la circoncisione a cui li avevano convinti a sottoporsi. Giunto a Bethel, ordinò ai componenti della sua carovana di seppellire sotto un terebinto «tutti gli dèi stranieri che si trovavano nelle loro mani, così come gli anelli che tenevano alle orecchie». Assisté alla morte di Rachele mentre partoriva Beniamino e la seppellì sulla strada di Betlemme. Dovette [201] ripudiare la sua concubina Bilhah, che aveva preso nel suo letto il posto di Rachele, perché il suo figlio primogenito Ruben si era congiunto con lei. Una volta tornato a Canaan, aveva creduto per anni che il diciassettenne Giuseppe, figlio di Rachele, fosse stato sbranato da una belva. Quando Canaan venne colpita dalla carestia, partì per l'Egitto, con «i suoi figli e i figli dei suoi figli con lui, le sue figlie e le figlie dei suoi figli, tutta la sua stirpe», composta da «sessantasei persone, senza contare le mogli dei figli di Giacobbe». Ritrovò Giuseppe, che «si gettò al suo collo e pianse a lungo sul suo collo». Poi Giuseppe, che era diventato potente in Egitto, lo presentò al Faraone. «Giacobbe benedisse il Faraone» e gli disse che aveva vissuto centotrenta anni, non raggiungendo però «i giorni della vita dei padri». Dopo di allora, visse altri diciassette anni. Il Faraone lasciò che Giuseppe installasse suo padre e i suoi fratelli «nel luogo migliore del paese, nella terra di Ramses». Lì «fruttificarono e si moltiplicarono assai». Quando Giacobbe sentì che la morte era vicina, chiese a Giuseppe di tornare a Canaan. Voleva essere sepolto «nella grotta del campo di Makhpelah, campo che Abramo aveva acquistato da Ephron l'Ittita, come tomba di proprietà di fronte a Mamre».

Vecchio e cieco, Giacobbe si trovò nella stessa situazione di suo padre Isacco. Doveva benedire non due figli, ma due nipoti, i figli nati in Egitto dal figlio che «amava più di tutti i suoi figli, perché era per lui il figlio della sua vecchiaia»: Giuseppe. Non li conosceva e, quando Giuseppe glieli avvicinò, disse: «Chi sono questi?». Manasse, il primogenito, era stato messo dal padre di fronte alla mano destra di Giacobbe, perché fosse benedetto per primo. Ma Giacobbe non [202] esitò. Pose la mano sulla testa di Ephraim, il cadetto. Giuseppe disse: «"Padre mio, non è così. Il primogenito è questo. Poggia la tua destra sulla sua testa". Ma suo padre rifiutò e disse: "Lo so, figlio mio, lo so"». Un altro padre cieco aveva benedetto lui stesso, invece del fratello, senza saperlo. Ora Giacobbe volle ripetere l'errore, sapendo il perché. Quel momento fu il sigillo dell'età dei patriarchi. Il loro compito era stato assolto. Si riaffermava la sovranità dell'elezione, quindi della primogenitura, ma si riaffermavano anche le correzioni che ogni volta aveva subito, con Isacco, con Giacobbe stesso, con Giuseppe e ora con Ephraim. La primogenitura era una immagine della grazia all'interno della legge. Ma la grazia poteva anche agire da sola, scissa da tutto. Eppure Ephraim non sarebbe stato un altro patriarca, ma solo il figlio di uno dei dodici figli di Israele, capostipiti di altrettante tribù. Giacobbe li convocò e volle dire loro «ciò che vi accadrà nel corso dei giorni».

Furono parole roventi, che oscillavano fra l'enigma e la ripulsa. Prefiguravano il futuro, ma al tempo stesso facevano riaffiorare il passato, soprattutto nelle sue ferite aperte. Giacobbe cominciò con il primogenito Ruben, uomo degli eccessi, «schiumante come le acque», che si era congiunto con Bilhah, concubina di suo padre. «E Israele lo aveva saputo». Giacobbe aggiunse: «Allora hai contaminato il mio letto, salendovi». «*Ne crescas*», «Non espanderti ancora», fu il giudizio finale del padre.

Seguirono Simeone e Levi. Erano stati in testa a tutti, nel massacro di Sichem, quando vennero assaliti e trucidati i maschi del luogo, ancora inermi dopo la circoncisione. Sul merito di quella impresa Giacobbe aveva mantenuto il silenzio. Ma ora parlava: «Simeone e Levi sono fratelli, / i loro coltelli sono armi di violenza ... Nella loro ira hanno ucciso [203] uomini, / e nella loro furia hanno tagliato i garretti ai torelli». Eppure da Levi dovevano discendere i Leviti, i sacerdoti che avevano il privilegio del culto. Ma il loro padre disse: «Che la mia anima non partecipi al loro consiglio. / Che il mio cuore non si unisca alla loro assemblea». Anche l'assenza di territorio per la loro tribù, che un giorno Mosè avrebbe deliberato, era una condanna: «Li disperderò in Israele». La diaspora agiva anche all'interno di Israele.

Ora toccava a Giuda. Giacobbe riconobbe che da lui sarebbe nato un regno. E sarebbe durato «sino a quando verrà colui a cui appartiene / e a cui è dovuta l'obbedienza dei popoli»: era un presagio del Messia. Seguivano altri figli, il cui destino si stagliava in emblemi totemici. Issachar un «asino ossuto», Dan «un serpente sulla strada», Neftali era «una cerbiatta in libertà», Beniamino «un lupo che sbrana». Infine si giungeva a Giuseppe: allora Giacobbe rivelò che non solo poteva presagire le epoche future di Israele, ma era un teologo, che guardava indietro sino agli inizi degli inizi e sapeva che tutto era sorto dalle acque. Pronunciò una benedizione in termini che al solo Giuseppe erano

riservati: «Benedizioni dei Cieli in alto, / benedizioni delle Acque raccolte in basso, / benedizioni dei seni e del ventre», «*benedictionibus uberum et vulvae*». Tehom, Acque, l'avversaria cosmica di Iahvè, finalmente si univa ai Cieli per benedire. Così culminò l'età dei patriarchi.

Rimaneva solo da parlare di tombe e sepolture. Senza omettere un solo dettaglio, Giacobbe indicò che voleva essere sepolto «nella grotta che è nel campo di Makhpelah, davanti a Mamre, nel paese di Canaan, campo che Abramo comprò da Ephron l'Ittita, come proprietà per una tomba». Là erano sepolti Abramo e Sara, Isacco e Rebecca. Là, aggiunse Giacobbe, aveva sepolto Lea. Poi precisò: «L'acquisto del [204] campo e della tomba che vi si trova è stato compiuto presso i figli di Heth». In quel sepolcro ci sarebbero stati due soli assenti, per sempre: Rachele, la moglie amata, che era morta partorendo Beniamino ed era sepolta vicino a Betlemme. E Giuseppe stesso, che sarebbe morto in Egitto e gli Egizi avrebbero onorato secondo i loro costumi. Giacobbe tuttavia aveva pensato a un luogo per custodire le sue ossa. Gli aveva detto: «Ho dato a te, in più rispetto ai tuoi fratelli, un dosso che ho preso dalla mano dell'Amorreo, con la mia spada e il mio arco». Quel dosso si trovava a Sichem. Là sarebbero state deposte le ossa di Giuseppe, «nella parcella di campo che Giacobbe aveva comprato dai figli di Hamor, padre di Sichem, per cento monete». Poco dopo quell'acquisto, i figli di Giacobbe avrebbero ucciso Hamor e Sichem nonché tutti i maschi del luogo, nel terzo giorno dopo la loro circoncisione. Giacobbe aveva taciuto, quando i figli ideavano l'impresa assassina. Ma, quando era stata compiuta, si rivolse a Simeone e Levi, che avevano guidato l'assalto: «Mi avete portato sventura, rendendomi odioso all'abitante del paese, al Cananeo e al Perizzita. Io ho solo pochi uomini con me e quelli si riuniranno contro di me, mi batteranno e sarò sterminato, io e la mia casa». Simeone e Levi avevano risposto solo questo: «Ma si può lasciar trattare nostra sorella come una meretrice?». Ora in quei luoghi sarebbero state accolte le ossa solitarie di Giuseppe.

Ci fu un solo momento in cui Egitto e Israele agirono in perfetto accordo. Alla morte di Giacobbe, «Giuseppe ordinò ai suoi servitori, medici, di imbalsamare suo padre e i medici imbalsamarono Israele». Giacobbe doveva essere trattato come un alto dignitario egizio. Passarono quaranta giorni per l'imbalsamazione, [205] «poi gli Egizi lo piansero per settanta giorni».

Giuseppe fece sapere al Faraone che Giacobbe gli aveva fatto giurare di seppellirlo in Canaan. Il Faraone approvò. Era una buona occasione per compiacere Giuseppe, senza il quale non si riusciva a governare l'Egitto. Si formò un immenso corteo. «Giuseppe salì per portare suo padre alla tomba e con lui salirono tutti i servitori del Faraone, gli anziani della sua casa e tutti gli anziani del paese di Egitto, tutta la casa di Giuseppe, i suoi fratelli e la casa di suo padre. Non lasciarono nel paese di Gessen altro che i bambini piccoli, le greggi e gli armenti. Insieme a lui salirono carri e cavalieri. Era una carovana imponente».

Finalmente giunsero di là dal Giordano. Gli abitanti di Canaan li osservarono sfilare e dissero: «È un lutto solenne degli Egizi!». Così Giacobbe, ultimo dei patriarchi, venne accompagnato alla grotta di Makhpelah, nel «campo che Abramo aveva acquistato da Ephron l'Ittita». Perché Giacobbe potesse essere seppellito come aveva desiderato, era occorso un lungo viaggio, una traversata del deserto. Ebrei ospiti ed Egizi ospitanti avevano camminato insieme dietro al suo corpo imbalsamato.

Dopo le esequie, Giuseppe tornò in Egitto, come aveva promesso al Faraone. Vide nascere i figli dei figli di Ephraim e Manasse. E chiese un giuramento intorno a lui: «Farete risalire da qui le mie ossa!». Lo imbalsamarono, «e lo deposero in un sarcofago in Egitto». Altre generazioni dovevano passare prima che un uomo chiamato Mosè si assumesse il compito di far risalire quelle ossa verso Canaan. Di quegli anni nulla viene detto. I Faraoni continuavano a succedersi. Finché non apparve «un nuovo re che non aveva conosciuto Giuseppe». Allora tutto cambiò d'improvviso.

VII
MOSÈ

[209] Quando i figli di Israele – ovvero i figli di Giacobbe con i loro servitori – entrarono in Egitto erano un clan di circa settanta persone. In Egitto diventarono un popolo incastonato all'interno di un altro popolo, molto più grande, che però finì per temere di essere soppiantato da quel popolo che ospitava e che ormai considerava «più numeroso e più forte di noi». Questo pensò il nuovo Faraone, molti anni dopo la morte di Giuseppe, ormai dimenticato. Guardava agli Ebrei come a una minaccia. Chiese a due levatrici, Shifrah e Puah, di uccidere tutti i maschi ebrei che avrebbero aiutato a nascere. Le femmine invece potevano essere risparmiate. Ma le due levatrici si rifiutarono. Dissero che le donne degli Ebrei erano forti e riuscivano a partorire senza ricorrere a loro. Allora «il Faraone diede questo ordine a tutto il suo popolo: "Ogni figlio che nascerà, lo getterete nel Nilo, ma lascerete vivere tutte le figlie!"». Il proclama del Faraone diventò per i figli di Israele la calamità all'origine di tutte le calamità. Da allora, ogni atto da loro [210] compiuto doveva essere considerato alla luce di quell'atto da loro subito. Ogni loro atto era una reazione a quella persecuzione originaria.

Fra tutti i neonati maschi che dovevano essere gettati nel Nilo uno di loro venne tratto dalle acque, in una cesta di vimini, da una dama che accompagnava la figlia del Faraone a bagnarsi. Il nome Mosè gli fu dato dalla figlia del Faraone e l'ignoto infante «divenne per lei un figlio». Nulla di più venne detto di quel periodo della vita di Mosè, che durò quarant'anni. E innumerevoli volte, per secoli, qualcuno affermò che Mosè era stato iniziato alla sapienza degli Egizi, mentre cresceva nel palazzo del Faraone, separato dal mondo.

Un giorno ne uscì, «andò dai suoi e vide i carichi che gravavano su di loro. Vide anche un Egizio che colpiva un Ebreo, tra i suoi fratelli. Si guardò intorno e vide che non c'era nessuno, colpì l'Egizio e lo seppellì nella sabbia». Il giorno dopo, Mosè uscì di nuovo. Vide due Ebrei che litigavano e volle giudicare la loro lite. «Disse al più cattivo: "Perché colpisci il tuo vicino?". Questi rispose: "Chi ha stabilito che tu sia principe e giudice fra noi? Pensi forse di uccidermi, come hai ucciso l'Egizio?". Mosè ebbe paura e si disse: "È chiaro che la cosa è risaputa". Il Faraone venne a conoscenza del fatto e cercò di uccidere Mosè. Mosè fuggì via dal Faraone e andò a vivere nel paese di Madian. Si sedette accanto a un pozzo». L'*uccisione* e l'*elezione*. In due giorni si erano addensate nella vita di Mosè le due parole che l'avrebbero dominata.

Si può anche uccidere, ma la cosa si verrà a sapere. Si può agire come giudici, ma ci sarà sempre qualcuno che metterà in dubbio l'autorità di chi giudica. La legge e la vendetta sono ubique e sempre [211] operanti. Per tutta la vita, Mosè ebbe a che fare con l'una e con l'altra.

Dopo l'uccisione del sorvegliante egizio, Mosè aveva passato gli anni tra i quaranta e gli ottanta come rifugiato a Madian. Pascolava pecore in zone selvatiche. Anche per lui la sorte si era decisa accanto a un pozzo. Sette sorelle erano venute a prendere acqua per il gregge del padre. «Allora arrivarono dei pastori che le cacciarono via; ma Mosè si alzò in loro difesa e lasciò che il gregge si dissetasse». Agli occhi delle sette sorelle Mosè era apparso come «un Egizio» che le aveva «salvate dai pastori». Non sapevano che era un Egizio in fuga, perché aveva commesso un assassinio. Il padre delle sette sorelle era il sacerdote Iethro, devoto agli dèi del luogo. Volle accogliere quello straniero in casa e «diede a Mosè sua figlia Seforah», Passerotta. Trascorsero «lunghi giorni» e il Faraone morì. Nessuno ricordava il sorvegliante assassinato. Nessuno avrebbe più cercato l'assassino.

Intanto, in Egitto, i figli di Israele gemevano e «il loro clamore ascese dalla loro schiavitù verso Elohim». Il loro Dio allora «li riconobbe», ma non si rivolse a loro. Vide un pastore con il suo gregge e un cespuglio in fiamme. Sarebbe bastato che quel pastore volesse avvicinarsi al cespuglio divampante, che non si consumava. Mosè si avvicinò. Si chiedeva: «Perché il cespuglio non diventa cenere?». C'era stato un altro cespuglio prodigioso, dove un ariete si era impigliato con le corna ed era apparso ad Abramo e Isacco. Quando Mosè udì la voce di Iahvè, rispose esattamente come Abramo: «Eccomi». Allora per la prima volta Iahvè disse del suo popolo che voleva «liberarlo dalla mano dell'Egitto e farlo salire da questo paese verso un paese bello e vasto, verso un [212] paese dove scorrono latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Ittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo e il Gebuseo». In pochi tratti, era tutta la sua vita che si preannunciava a Mosè. E subito si imponeva il *dubbio sull'elezione*, come già era avvenuto con Abramo. Mosè disse: «Chi sono io per andare dal Faraone e far uscire dall'Egitto i figli di Israele?». E perché i figli di Israele avrebbero dovuto riconoscere il loro Dio, se non sapevano neppure più qual era il suo nome? La risposta fu risolutiva. «Elohim disse: "Io sono colui che sono". Tu parlerai così ai figli di Israele: "Io Sono mi ha mandato da voi"». Mai più il Dio unico avrebbe parlato in modo altrettanto trasparente e imperscrutabile di sé stesso. Ma subito dopo passò alle prescrizioni immediate. Si doveva annunciare ai figli di Israele che dovevano «procedere per tre giorni nel deserto e sacrificare a Iahvè». Era anche previsto che il Faraone non lo avrebbe permesso. Ma avrebbe provveduto Iahvè a colpirlo. Dopodiché, aggiunse, il Faraone «vi manderà via». Non c'era tuttavia da inquietarsi: «Non partirete a mani vuote. Ogni donna prenderà in prestito dalla vicina e dalla padrona di casa utensili d'argento, utensili d'oro, vestiti; ne coprirete i vostri figli e le vostre figlie, e spoglierete l'Egitto».

Mosè passò quaranta anni in Egitto, quaranta a Madian, quaranta nel deserto. La sua vita culminò quando per più di due terzi era già passata. E «Abramo aveva settantacinque anni quando uscì da Harran». Iahvè metteva alla prova chi già aveva visto molto. Ma quasi nulla si diceva di ciò che aveva visto. Tutto convergeva verso il momento in cui si era *messi alla prova*. Che per Abramo come per Mosè fu una scena scarna, con un cespuglio. Mosè vide un cespuglio e [213] una fiamma che lo lasciava intatto. Abramo vide un ariete che si era impigliato con le corna in un cespuglio. Davanti a Mosè, «il cespuglio bruciava, ma non era divorato dal fuoco». Questo non si era mai visto. Davanti a Abramo, un ariete solitario, con le corna impigliate fra i rovi. Era inusuale, ma poteva anche accadere. Per Abramo, il cespuglio era apparso quando «alzò gli occhi», subito dopo aver udito la voce dell'Angelo «dall'alto dei cieli». Mosè si era «avvicinato» al cespuglio. Secondo la Vulgata: «*Dixit ergo Moyses: Vadam et videbo visionem hanc magnam*», «Allora Mosè disse: Andrò e vedrò questa grande visione». C'era stato un movimento e il riconoscimento del prodigio. Per Abramo, era stato sufficiente alzare gli occhi. Quell'ariete non sarebbe stato liberato, ma avrebbe preso il posto del figlio sui ceppi che Abramo stesso aveva spaccato e, dopo tre giorni di marcia, aveva dato a Isacco da portare. Tutto era già evidente, senza parole. Il sacrificio rimaneva un atto necessario, a cui non si poteva sfuggire. Un atto che doveva ripetersi per sempre. Mentre Iahvè aveva detto a Mosè: «Sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe» – pronunciando i tre nomi celati nel giustacuore di Pascal. E, subito dopo, aveva parlato del suo «popolo che è in Egitto» e aveva ordinato a Mosè: «Va'! Ti mando dal Faraone, fai uscire dall'Egitto il mio popolo, i figli di Israele!». Questa volta si presentava un atto singolo, non ripetibile, situato in un tempo e in un luogo.

Era la definitiva entrata nella storia dei figli di Israele.

Mosè partì da Madian verso l'Egitto, con la moglie Seforah e il figlio Gershom. Si fermarono in un accampamento e lì Iahvè «tentò di ucciderlo». Ma Seforah afferrò Gershom e con una selce tagliente, [214] d'improvviso, lo circoncise. Poi gettò il brandello di prepuzio sanguinante sui testicoli di Mosè e disse: «Ora sei il mio sposo di sangue». Subito dopo, Iahvè «lo lasciò»: lasciò vivere Mosè.

Perché Iahvè volle uccidere Mosè, dopo avergli parlato dal roveto ardente e avergli rivelato la sua missione di salvezza? Perché desistette, dopo che Seforah ebbe tagliato il prepuzio del figlio? Come poteva Seforah sapere che cosa fare per impedire l'uccisione di Mosè? Perché il prepuzio sanguinante del figlio toccò i genitali del padre e in quell'istante si chiuse la scena? Non c'è risposta, ma con la sua sobria sapienza Umberto Cassuto si è avvicinato alla questione, dopo aver osservato che sino al momento della rivelazione a Mosè nel roveto ardente il testo biblico usa il nome Elohim e non menziona Iahvè: «A quanto pare la Torah intendeva suggerire in questo modo che, a partire da quando si erano trovati in terra straniera, i figli di Israele non erano stati in grado di preservare il loro legame spirituale con Iahvè, il Dio dei loro padri, o la loro conoscenza di Lui, quale i loro antenati avevano raggiunto nella terra di Canaan. Anche se avevano mantenuto la conoscenza di Dio, vale a dire la credenza generale nella Divinità, condivisa dai Gentili illuminati, tuttavia non era il concetto di Dio che appartiene specificamente a Israele e trova espressione nel nome di Iahvè». Quella specificità divina esigeva la circoncisione e il suo sangue. Senza di essa, e senza che si fosse compiuta sul suo primogenito, come avrebbe Mosè potuto perorare la causa dei figli di Israele davanti al Faraone?

Hugo Gressmann, 1913: «Poiché si racconta dell'attacco di una divinità contro un uomo, si tratta di una saga. Che essa sia antichissima, si riconosce già [215] dalla sua brevità: comprende soltanto tre versetti; poi dal suo stile: soggetto e oggetto non vengono nominati, ma devono essere presunti dall'ascoltatore o lettore – da qui gli equivoci a cui questa saga è stata esposta sino a oggi; infine dal suo contenuto, che ci sembra aberrante e addirittura repellente; infine dalla sua autosufficienza: non ha bisogno di collegarsi con altre storie, precedenti o conseguenti, ma spicca come un primordiale masso erratico da ciò che la circonda ed è di tutt'altra specie».

La descrizione di Gressmann era impeccabile, ma quell'episodio era davvero privo di nessi con ciò che lo precedeva e lo seguiva? Se proviamo a metterci nella prospettiva di R (così i biblisti chiamano il Redattore Finale, il più trascurato e il decisivo fra gli autori della Bibbia), forse si può scoprire qualcosa: per lo meno il motivo per cui quella scheggia di testo, arcaica e irrelata, non era stata espunta, anzi era rimasta situata in un luogo cruciale, subito prima dell'incontro fra Mosè, Aronne e il Faraone.

Nella lettura di qualsiasi testo, e ancor più della Bibbia, a volte basta alzare gli occhi. Allora il «masso erratico» della circoncisione di Gershom può prendere luce da un altro angolo. Nei tre versetti immediatamente precedenti Iahvè tracciava ancora una volta a Mosè il suo futuro, usando poche parole, ma introducendone una che con lui non aveva ancora usato: *primogenito*. «Allora dirai al Faraone: Così ha parlato Iahvè! Il mio figlio primogenito è Israele e ti ho detto: Lascia partire mio figlio perché mi serva! Ma tu hai rifiutato di lasciarlo partire, e ora io ucciderò il tuo figlio primogenito!».

Ciò che si annunciava era dunque uno scontro mortale fra primogeniti. A cui faceva immediatamente [216] seguito la storia della circoncisione del primogenito di Mosè. C'era una consequenzialità, per quanto oscura, fra questi versetti? Quando Giosuè, quaranta anni dopo, si trovò sul limite di Canaan, la sua prima preoccupazione fu che tutti i suoi venissero circoncisi. Di fatto la pratica era stata omessa per tutti coloro che erano nati nel deserto – e tutti gli altri, eccetto Khaleb, erano già morti. Nel momento in cui i figli di Israele stavano per mettere piede nella Terra Promessa, doveva essere visibile un segno della loro primogenitura. E questo segno era l'unico imposto da Iahvè ad Abramo: la circoncisione.

Nei quattrocentotrenta anni di oppressione in Egitto, i figli di Israele si erano rivolti più a Elohim, divinità diffusa e avvolgente, che a Iahvè, dio imperioso e geloso. E di fatto il testo biblico nell'ultima parte della Genesi e all'inizio dell'Esodo, sino alla rivelazione a Mosè, nomina soltanto Elohim e ignora Iahvè. Ora Mosè, eletto da Iahvè, stava tornando in Egitto per compiere la missione che avrebbe liberato Israele. Occorreva che la circoncisione tornasse a manifestarsi – anche nel modo più urtante – come segno distintivo del primogenito. Questo capì fulmineamente Seforah. E così fulmineamente agì. Quel brandello di prepuzio del figlio che toccava i genitali del padre era l'unica mossa efficace, se si doveva persuadere Iahvè a ritirare la sua presenza micidiale.

Non solo per Hugo Gressmann, ma per Robert Alter, un secolo dopo, l'incontro fra Iahvè e Mosè durante il viaggio verso il Faraone «è l'episodio più enigmatico in tutto l'Esodo». Il dettaglio della scena rimarrà per sempre oscuro. Ma un tratto spicca ed è indubitabile: c'è un tentativo di uccisione e una circoncisione che sventa quel tentativo. Ed è l'*unico* modo [217] per sventarlo. Così viene allo scoperto il nesso profondo e segreto fra uccisione e circoncisione. E, come sempre, la collocazione del testo è eloquente. Entro pochi versetti si minaccia l'uccisione del figlio del Faraone e si compie la circoncisione di Gershom. In tutti e due i casi, è in gioco una stirpe. Se non c'è sangue versato, se non agisce il principio della parte per il tutto – il prepuzio è l'unica parte del corpo maschile che può essere asportata senza mutilazione –, incombe comunque l'uccisione. Gli eletti sono sempre anche gli scampati.

Il Faraone ascoltò le parole imperiose dettate da Iahvè a Mosè, ma non sapeva bene chi fosse Iahvè. Conosceva molti dèi, in Egitto e fuori dall'Egitto. Ma per lui Iahvè era un nome nuovo. Prima ancora di rispondere alla minaccia, il Faraone volle precisarlo: «Chi è Iahvè perché io ascolti la sua voce e lasci partire Israele? Non conosco Iahvè, così non lascerò partire Israele».

Era l'offesa più grande, l'unica inespiabile per Iahvè: non essere riconosciuto. E di questo si sarebbe trattato, prima ancora che del destino di un popolo, nello sfibrante negoziato che seguì tra il Faraone e Mosè. Il quale, però, sin dall'inizio aveva messo in chiaro che la posta in gioco era la morte del primogenito – e dei primogeniti.

Ora si intravedeva che cosa aveva scatenato il tremendo attacco di Iahvè a Mosè, quella notte, nell'accampamento. Il gesto di Seforah era stato una abbagliante prefigurazione. Circoncidere il piccolo Gershom, avvicinare il suo prepuzio

insanguinato ai genitali del padre era l'unico gesto che avrebbe permesso di salvare Mosè. Era ciò che più da vicino prefigurava gli eventi di quella notte ormai non lontana, [218] quando i figli di Israele avrebbero spalmato sangue di agnelli sugli stipiti delle loro case, così come Seforah aveva fatto aderire il prepuzio del figlio ai testicoli di Mosè.

Per il Faraone, Iahvè non era neppure un dio nemico. Era qualcosa di inesistente o di inconsistente. L'Egitto era abituato ad assorbire dèi ed era anche testimone di lotte feroci fra dèi. Il paese era pieno di simulacri martellati e incisioni abrase. Che gli dèi fossero uno o molti era questione che risaliva ai primordi e su cui i sacerdoti continuavano a disputare. Il divino era uno e molteplice, questa era la dottrina. Si trattava solo di scegliere come manifestarla.

Il Faraone fu addirittura beffardo: se voi Ebrei volete fare una festa nel deserto «andate a vostre spese», disse. Più tardi, convocò alcuni funzionari e diede disposizioni ancora più severe riguardo agli Ebrei: «Sono degli scansafatiche, è per questo che gridano e dicono: "Oh, vorremmo tanto andare a sacrificare al nostro Dio!"». Per il Faraone, Iahvè era innanzitutto un pretesto.

Mosè e Aronne apparvero subito come personaggi molesti. Da una parte c'era l'Egitto, l'impero più antico e augusto, fondato sulla ripetizione; dall'altra parte due fratelli insistenti, pronti a sfidare illustri sacerdoti nelle magie. Dichiaravano di parlare in rappresentanza di una tribù di lavoranti, schiavi come tanti altri. E ora apostrofavano il Faraone, come da pari a pari. Parlavano di un loro dio ignorato da tutti, che pretendeva di ignorare tutti.

Gli scribi che sorvegliavano i duri lavori di muratura a cui gli Ebrei erano costretti guardarono male [219] Mosè e Aronne, quando uscirono dall'udienza del Faraone. «Avete reso il nostro odore infetto per il Faraone» dissero. Quell'insistenza sulla festa nel deserto era stata deleteria. Un eccesso di zelo, utile solo ad attirare sugli Ebrei attenzioni malevole. Mosè lo riferì a Iahvè: «Dal momento in cui sono andato dal Faraone per parlare in nome tuo, egli ha fatto solo male a questo popolo e tu non hai veramente liberato il tuo popolo!».

Iahvè era un dio che voleva sconfiggere altri dèi. E la casa madre degli dèi era l'Egitto. Perciò volle che un popolo numeroso ma asservito sfidasse il Faraone e i suoi sacerdoti. Sulla scena della terra, equivaleva allo scontro nel cielo fra Iahvè e le potenze, che da sempre vi incombevano. Si trattava di costringere il Faraone a riconoscere un dio che gli era estraneo e inviso. Ma era il dio che gli avrebbe fatto morire il primogenito. Minacciare di morte il primogenito del Faraone andava ben oltre la tracotanza di chi vuole colpire un potente negli affetti più immediati. Perché il Faraone era egli stesso figlio del dio supremo. Interrompere la sua discendenza era un modo per provocare l'estinzione degli dèi. Iahvè, quel dio ignoto di cui parlava Mosè, non voleva soltanto proteggere il suo popolo asservito, ma dichiarare una guerra divina. Questo pensò il Faraone, questo fece sì che, come il testo biblico incessantemente ripete, il suo cuore si indurisse.

Tutto il conflitto fra Mosè e il Faraone convergeva su un punto: la primogenitura. A Canaan e a Ugarit, tra i Fenici e i Punici, era una concezione antica e potente che i primogeniti dovessero essere sacrificati, [220] al pari delle primizie, come offerta al divino di ciò che è il *primum* – vegetale, animale, umano.

Solo l'Egitto, che in tutto si distaccava dagli altri – come Erodoto avrebbe osservato –, non conosceva culti né riti legati alla primogenitura. Lì il primogenito del Faraone era soltanto l'erede naturale di un potere che era già divino. E ora si faceva avanti quel dio ignorato da tutti, dio di un folto popolo addetto a lavori servili, e pretendeva che, se non fosse stato obbedito, il primogenito del Faraone sarebbe stato ucciso, come per una congiura di palazzo.

Nella prospettiva del Faraone, gli Ebrei erano una comunità di lavoranti stranieri concentrati nel territorio di Gessen. Dovevano impastare mattoni e attenersi a certi tempi nelle consegne. Null'altro. E ora apparivano quei due strani personaggi, Mosè e Aronne, e peroravano per loro. Volevano essere autorizzati a fare una festa, con sacrifici, in mezzo al deserto, per un loro dio che sembrava essere al tempo stesso qualcosa di più e qualcosa di meno di tutti gli altri dèi. Dicevano: «Vorremmo partire per un cammino di tre giorni e sacrificare a Iahvè, nostro Dio». Come tanti altri, anche quel dio avrebbe potuto essere accolto all'interno dell'Egitto. Perché allora insistevano a celebrarlo *fuori*, nel deserto? Il Faraone non capiva e quella insistenza lo irritava sempre di più.

Ancor prima che creduto, Iahvè voleva essere riconosciuto. Innanzitutto dalle altre potenze divine. Che avevano nomi o anche non li avevano, ma agivano nell'invisibile. E l'invisibile era la scena dei cieli. Per Iahvè, la terra diventò allora un artificio, uno stratagemma nella sua guerra contro gli «*spiritalia nequitiae in caelestibus*», «le nefandezze spirituali nei cieli». Ma era un artificio che poteva rivoltarglisi contro. Da [221] qui la sua ira, quando si sentiva non riconosciuto neppure dai suoi eletti. Ai quali toccava ora il compito, con Mosè, di farlo riconoscere dal primo fra i rappresentanti dei suoi nemici: il Faraone d'Egitto. I dieci flagelli che lo colpirono erano la risposta all'insofferenza del Faraone, quando il suo cuore «si indurì». Allora venne ucciso il suo primogenito. Questo significava che l'antico, inscalfito regno d'Egitto non avrebbe più potuto contare sulla durata, mentre *altri* primogeniti erano riusciti a sfuggirgli.

Quando Mosè ebbe riferito l'esito del suo incontro con il Faraone, Iahvè disse che avrebbe scatenato «segni e prodigi sulla terra d'Egitto». E aggiunse: «Farò uscire dal paese d'Egitto i miei eserciti, il mio popolo, i figli d'Israele, grazie a grandi castighi». Era l'annuncio di ciò che sarebbe stato l'esodo. E in quel momento Iahvè rivelò anche qual era la sua prima mira: «Così gli Egizi sapranno che sono Iahvè». Non solo fra gli uomini, ma fra gli dèi, la lotta principale è per il riconoscimento. Attraverso Mosè, Iahvè aveva voluto essere riconosciuto dagli Ebrei estenuati e gementi in Egitto. Attraverso una successione di calamità, Iahvè sarebbe stato riconosciuto dagli Egizi. Tutta la terra era vissuta sino allora in uno stato di minorità verso l'Egitto. L'Egitto c'era già prima di chiunque altro. Tutto era avventizio, per l'Egitto. E ora un popolo minore e costretto a lavori coatti sarebbe sfuggito alla presa del Faraone. Uscire dall'Egitto era come uscire dal mondo. Verso dove? Come per Abramo, si imponeva il *lekh-lekha*: «Va' via».

Nel conflitto fra Mosè e il Faraone fu immane la sproporzione fra la richiesta – una festa del popolo [222] nel deserto – e i castighi inflitti, a cominciare dall'acqua del Nilo trasformata in sangue. Era come se due giocatori caparbi non

volessero abbandonare a nessun costo il tavolo da gioco. Non importava la vincita, importava sfinire l'avversario.

Solo quando il castigo divenne non solo orrendo ma beffardo e avvilente, quando il palazzo e il letto del sovrano furono invasi da rane che saltavano, il Faraone si decise a venire a patti e disse a Mosè e Aronne: «Pregate Iahvè di allontanare le rane da me e dalla mia gente e allora lascerò che il vostro popolo vada a sacrificare a Iahvè». Ancora si parlava di quella malaugurata festa. Non si faceva parola di un'uscita definitiva degli Ebrei dall'Egitto, tanto meno di una loro liberazione. Con zelo da negoziatori, Mosè e Aronne concordarono con il Faraone che in un certo numero le rane sarebbero rientrate nel Nilo entro il giorno dopo. Le altre sarebbero morte. Se ne accumularono mucchi, ovunque, e «la terra puzzava».

Il Faraone però si pentì subito della sua promessa, perché era come ammettere la disfatta. Seguì la piaga delle zanzare. E anche questa volta i maghi d'Egitto provarono a imitare il prodigio. Se fossero riusciti, ne avrebbero concluso che si trattava di un altro trucco da aggiungere al loro repertorio. Ma, visto che così non era, doveva essere all'opera una potenza sopraffacente e ignota. Seguì la piaga delle mosche, che invasero tutto l'Egitto, salvo la terra di Gessen, dove si erano raccolti gli Ebrei.

Se il Faraone si fosse domandato perché i flagelli inflitti da Iahvè erano così numerosi e parziali, invece di essere un solo flagello, totale e definitivo, Iahvè aveva pronta la risposta: «Se fin dall'inizio avessi steso la mia mano e se ti avessi colpito, te e il tuo popolo, con la peste, saresti stato cancellato dalla terra; ma ecco perché ti ho lasciato sussistere: per farti vedere [223] la mia forza e per diffondere il mio nome su tutta la terra». Lo scontro che si stava svolgendo non era fra una tribù che voleva celebrare una festa nel deserto e il Faraone, ma fra Iahvè e il mondo intero – perché l'Egitto era il mondo –, restio a riconoscere Iahvè e invece fedele nel suo attaccamento alle vie tracciate, con i suoi taumaturghi, i suoi animali sacri, i suoi dèi. Ciò che accadde in quei giorni, prima ancora che a far uscire gli Ebrei dall'Egitto e a farli tornare a Canaan, doveva valere come primo annuncio che il nome di Iahvè si sarebbe diffuso ovunque. E in opposizione a ciò che ovunque avveniva.

Durante i giorni dei flagelli inflitti da Iahvè, per quattro volte il Faraone aveva ceduto a Mosè, giungendo perfino a chiedere perdono per avere «peccato contro Iahvè, vostro dio», del quale poco sapeva. Ma per quattro volte ritrattò. Eppure i suoi consiglieri, che aborrivano Mosè, gli suggerivano di soddisfarlo, pur di liberarsi di lui. Dicevano al Faraone: «Fino a quando questo qui sarà una trappola per noi? Manda via questa gente, e che celebrino Iahvè, il loro Dio! Non hai ancora capito che l'Egitto è perduto?». Il Faraone lo aveva capito benissimo, perciò non cedeva. In quella disputa stizzosa per una incongrua festa nel deserto intravedeva il declino del suo regno, fondato sull'immutabilità. Dopo migliaia di anni, l'Egitto rischiava di andare in rovina perché un gruppo di stranieri caparbi pretendeva di celebrare il suo dio in pieno deserto. Non era tollerabile.

Esasperato, un giorno «il Faraone convocò Mosè e Aronne, e disse: "Andate a sacrificare al vostro Dio dentro il paese!"». Non aveva voluto pronunciare il [224] nome di Iahvè, ma aveva ammesso che gli Ebrei celebrassero le loro cerimonie *dentro* l'Egitto. Non poche altre volte era successo qualcosa di simile, per altri dèi stranieri. Ma Mosè si ostinò: «Andremo a tre giorni di cammino nel deserto e sacrificheremo a Iahvè, nostro Dio, secondo ciò che ci dirà». Era anche una misura di prudenza, precisò: «Se facciamo un sacrificio abominevole per gli Egizi sotto i loro occhi, non credete che ci lapideranno?».

Il Faraone era ormai stremato. Si spinse al punto di concedere la festa, «ma non troppo lontano». E si umiliò chiedendo al suo avversario Mosè di intercedere per lui presso Iahvè. Fu questo il momento in cui il Faraone si trovò costretto a riconoscere che Iahvè *esisteva*. Ma subito dopo cambiò di nuovo. Appunto perché aveva riconosciuto Iahvè, doveva continuare a combatterlo. Tutta la sapienza e la storia immemoriale dell'Egitto lo esigeva. Cedere ora significava cedere per sempre.

Le piaghe continuarono. Colpirono il bestiame, ma solo degli Egizi, non degli Ebrei. Seguirono orribili bubboni. Ma non si era ancora giunti alla fine. Ogni volta il Faraone cedeva, poi di nuovo il suo cuore si induriva. Sapeva che la lotta per quella stolta festa nel deserto era una lotta mortale. Così giunse il giorno dell'esacerbazione ultima. Questa volta il Faraone non fu più il negoziatore alle strette. Guardò con astio Mosè e disse: «Va' via da me. Guardati bene dal tornare a vedere la mia faccia, perché nel giorno in cui la rivedrai, morrai». Mosè rispose: «Come hai detto, non vedrò più la tua faccia».

Si avvicinava la partita finale. E stava per essere rivelato il motivo ultimo di Iahvè, che non era certo quello di far celebrare dagli Ebrei una festa nel deserto: [225] «Giustizierò tutti gli dèi d'Egitto, io, Iahvè!». Era in atto una feroce guerra fra dèi.

La festa era stata solo un pretesto. Iahvè avvertì Mosè: stava per accadere qualcosa di mai visto prima. Dopodiché, «quando [il Faraone] vi farà uscire, sarà definitivo: anzi vi caccerà da qui». Che cosa poteva succedere di più grave di tutte le calamità precedenti? Uno sterminio mirato. Nel giorno che Iahvè aveva annunciato, e in cui tutti gli Ebrei avrebbero dovuto, per essere salvati, spalmare sugli stipiti delle proprie case il sangue di un «agnello perfetto, maschio, nato nell'anno», perché soltanto se ci fosse stato quel sangue sugli stipiti la casa sarebbe stata saltata dal Distruttore, giorno contrassegnato anche da altre prescrizioni, quel giorno, anzi quella notte tutto avvenne, punto per punto, come era stato annunciato a Mosè: «Accadde dunque che in piena notte Iahvè colpì ogni primogenito nel paese d'Egitto, dal primogenito del Faraone, che sta seduto sul suo trono, fino al primogenito del prigioniero che sta nella sua cella e ogni primogenito di animale. Il Faraone si alzò di notte, lui, tutti i suoi servitori e tutti gli Egizi. Ci fu in Egitto un grande clamore, perché non c'era una casa dove non ci fosse un morto». Allora, con il figlio primogenito già morto, il Faraone «chiamò nella notte Mosè e Aronne e disse: "Alzatevi, toglietevi dal mio popolo, voi e anche i figli di Israele, andate a servire Iahvè come avete detto! Prendete anche il vostro bestiame, piccolo e grande, così come avete detto, andate e beneditemi"». Ancora una volta, come con Abramo, il Faraone si comportava in modo impeccabile. Ma il suo predecessore non era arrivato al punto di chiedere di essere benedetto. Aveva detto soltanto, ad Abramo: «Ecco tua moglie! Prendila e vattene!».

[226] I figli di Israele uscirono dall'Egitto a prezzo della morte di tutti i primogeniti, uomini e animali, che lì vivevano. Dalla casa del Faraone all'ultima delle stalle, si respirava la morte. Su quella carneficina non si sofferma l'Esodo. Tutto si concentra sugli stipiti insanguinati delle case di quegli stranieri che, in piena notte, si preparavano a fuggire. Invece i primogeniti egizi morirono nella notte dell'uscita dei figli di Israele dall'Egitto senza sapere perché. Se era una nuova piaga, perché uccideva soltanto loro? A partire da quella notte, l'eventualità di un ritorno in Egitto fu

esecrata presso gli Ebrei. Eppure, già nel secolo settimo a.C., sul Nilo, nell'isola di Elefantina viveva una fiorente comunità di mercenari ebrei, che si mantenevano in contatto con i loro parenti in Giudea, scrivendo lettere su papiro che il tempo e l'asciuttezza dell'aria hanno preservato.

Mentre si avvicinava l'ora in cui il Distruttore avrebbe ucciso tutti i primogeniti, uomini e animali, dell'Egitto, Iahvè si preoccupò di preparare gli Ebrei a quel momento. E precisò subito che avrebbero dovuto trattenere nella memoria ogni dettaglio di quella «notte di veglia», il mazzetto di issopo da immergere nel sangue dell'agnello, i sandali, il panno intorno ai fianchi, il bastone che avrebbero dovuto tenere in mano mentre mangiavano l'agnello con le erbe amare, «in fretta». Infine il pane azzimo, il solo che era permesso mangiare, e i suoi resti, che avrebbero dovuto bruciare. Tutti erano dettagli di una notte di luna piena, febbrile e sanguinosa, dettagli che appartenevano già a «un rito eterno». Per la prima volta un evento, accidentale e informe come ogni evento, coincideva con un rito. Non ripeteva più qualcosa di [227] immemoriale, ma si propagava da una minuscola scheggia del tempo.

Pesaḥ è parola che già i Settanta ritennero intraducibile. Perciò la traslitterazione in *Páscha*, da cui Pasqua. Il significato fondamentale della parola si riferiva al *saltare* – per *salvare* – le case degli Ebrei marcandole col sangue sugli stipiti. Fatto avvenuto una sola volta, una certa notte. E quel fatto è diventato l'unico rito ebraico che si è preservato intatto fino a oggi, anche nella piena profanità. Rito che si distaccava da tutti gli altri perché non richiedeva un sacerdote, un tempio, un altare. Sin dall'inizio era stato una festa in famiglia, anche se *Esodo*, 12, 27 la definiva comunque *zevaḥ*, «sacrificio».

L'elezione di alcuni implica la condanna di altri. Questo, che è il fondamento drammatico dell'elezione, è stato offuscato, obliterato, cancellato più e più volte nei commenti biblici. Ed è questo il primo mistero della Pasqua: il legame fra la salvezza degli Ebrei che fuggono e l'uccisione dei primogeniti egizi, umani e animali. Nella asciutta formulazione di Roland de Vaux: «La decima piaga … è strettamente legata alla Pasqua e la Pasqua è strettamente legata alla liberazione dall'Egitto. Nella stessa notte in cui Dio colpisce i primogeniti di Egitto, gli Israeliti celebrano la Pasqua e questo rito li preserva dalla piaga, *Esodo*, XII, 13, 23, 27».

Ma lo stesso de Vaux, sommamente abile sia nel cogliere il nervo dei testi sia nell'eluderlo, ben sapeva che isolare il nesso fra la salvezza degli Israeliti e l'uccisione dei primogeniti egizi avrebbe comportato inarrestabili conseguenze. Così, subito dopo aver riconosciuto ciò che l'Esodo indubitabilmente *dice*, si affrettava a negarlo, sulla base di una sommaria ricostruzione [228] antropologica. Occorreva innanzitutto negare quella che è la più sconvolgente novità biblica: la fondazione di un rito su ciò che era avvenuto una certa notte di un certo anno. A questo punto, con tono di sufficienza accademica, de Vaux si sentì in dovere di precisare che il culto doveva essere considerato sempre come *precedente*: «La Pasqua è una festa di pastori nomadi o seminomadi. È ciò che indicano i suoi riti essenziali: si celebra fuori da un santuario, senza sacerdote e senza altare». Di più: «È un sacrificio preisraelita», che ha «rapporti stretti con quello degli Arabi preislamici».

Detto questo, è già cancellato – o vanificato – il nesso fra la Pasqua e quella certa notte in cui gli Ebrei vennero «saltati» dal Distruttore perché gli stipiti delle loro case erano spalmati di sangue e i primogeniti d'Egitto invece vennero uccisi: «Se la Pasqua è anteriore all'uscita dall'Egitto, il suo legame con la Decima Piaga è accidentale o piuttosto occasionale: quell'uscita è avvenuta al momento della Pasqua». Quindi il convulso racconto dell'Esodo riguardava una semplice coincidenza: si era dato il caso che gli Ebrei dovessero fuggire proprio nella notte di una loro antica festa. Qui, con il tono paziente e lungimirante del grande studioso che sa come veramente sono andate le cose, viene smontato, pezzo per pezzo, il racconto biblico, appunto in ciò che ha di più nuovo e sconvolgente. Il passo era grave – e andava contro l'evidenza testuale. Così lo stesso de Vaux, a distanza di poche righe, non ha potuto impedirsi di ricordare che il testo biblico *dice* tutt'altro: «Effettivamente, un nesso di causa e effetto viene stabilito fra la Decima Piaga e l'uscita dall'Egitto in *Esodo*, XI, 5-8; XII, 31-33 (J), ma questo nesso non è più espresso chiaramente in seguito: il *Salmo* CV, 36-37 giustappone soltanto la Decima Piaga e l'uscita; [229] così anche in *Salmo* LXXVIII, 51-53». Ma se il «nesso» non era più «espresso chiaramente in seguito», è solo perché non ve n'era bisogno, essendo stato espresso con tremenda, indubitabile chiarezza fin dall'inizio.

L'esodo fu un ricordo rinnovato ogni anno nella *pesaḥ* e ogni giorno nella mente dei fedeli durante tutta la storia ebraica. Ed era un ricordo di suprema tensione drammatica. Ma l'antropologia può anche servire per attenuare e disinnescare ogni tensione. Così parlò in suo nome, con la sua alta autorità, Roland de Vaux: «Il ricordo storico che trasmette questo racconto [il libro dell'Esodo] può alla fin fine esprimersi così: una certa primavera, nel momento in cui si celebrava la festa per la prosperità del gregge prima di partire per i pascoli estivi, in concomitanza con un flagello che devastò l'Egitto, gli Israeliti sono usciti dall'Egitto guidati da Mosè in nome del loro dio Iahvè». Tutto sembra allora tornare nell'ordine, anzi nell'ordinaria amministrazione, disturbata soltanto dal flagello che colpisce l'Egitto e a cui gli Ebrei sfuggono.

Ma ci sono alcuni particolari che non tornano: perché gli Ebrei si dirigono verso il deserto, invece che verso «pascoli estivi»? E perché il sangue deve essere spalmato sugli stipiti delle porte, se si vuole essere salvati? Anche per questo c'è una giustificazione, seppur puerile: la transumanza: «È un momento decisivo e pericoloso, ci sono i pericoli del cammino, lo stato incerto dei pascoli, e gli animali giovani sono particolarmente minacciati. Questi pericoli sono personificati da un demone, il Distruttore, *mashḥit*, nominato in *Esodo*, XII, 23 (J), ed è per proteggersi dai suoi colpi che si ungono col sangue le case, e in origine [230] le tende». Così tutto si spiega e un dramma feroce si riconduce alla normale ansietà per ogni partenza, in qualsiasi luogo e in ogni epoca: «Il costume dei pastori è diventato quello dei viaggiatori pronti per la partenza, *Esodo*, XII, 11 (P), i pani senza lievito sono diventati il segno della fretta in questa partenza, *Esodo*, XII, 34, 39 (J)».

Il sacrificio delle primizie, spesso considerato come il più primitivo e innocuo, quasi idilliaco, dei sacrifici, include in sé il sacrificio del primogenito, la forma più esigente e crudele del sacrificio. Più che una cerimonia agraria, è un riconoscimento che isola il *primum* – qualsiasi *primum* – come ciò che più è esposto, privilegiato e al tempo stesso condannato. Il *primum* non può mai rimanere indenne. E la sua condizione per eccellenza drammatica si trasferisce all'*eletto*, ultimo erede del *primum*.

Il capitolo 12 dell'Esodo racconta la strage dei primogeniti egizi. Il capitolo 13 si apre con l'ingiunzione di Iahvè a

Mosè: «Chiunque apra la matrice, tra i figli di Israele, che si tratti di un uomo o animale, è mio!». L'adiacenza è eloquente. Iahvè esige, ovunque e comunque, una quota preziosa del mondo che ha creato. Potrà prenderla uccidendo, come accadde in Egitto. O dicendo «è mio», con i figli di Israele. Ciò che è suo potrà essere chiesto indietro in vari modi, rituali e no. Ma sarà comunque *suo*, esigibile in qualsiasi momento.

Che l'offerta dei primogeniti fosse collegata a quella delle primizie e sua conseguenza venne ribadito da Mosè subito dopo aver enunciato i dieci comandamenti, come una delle norme fondamentali: «Non esiterai a offrire il tuo sovrappiù e il tuo succo. Mi darai il primo dei tuoi figli».

[231] I primogeniti sono le primizie, il sovrappiù della vita, la parte più preziosa, che va offerta alla divinità, perché alla divinità non ci si può accostare *a mani vuote*.

Il sacrificio del primogenito, variante perversa del sacrificio delle primizie, era una concezione non ovunque diffusa. Gli Egizi la ignoravano, mentre i popoli semiti circonvicini la condividevano. Se gli Ebrei si distinsero, non fu certo in questa forma del sacrificio, ma nella trasformazione del *primogenito* nell'*eletto*. Che ebbe conseguenze immense, pur rimanendo all'interno della metafisica sacrificale.

Il primogenito era l'eletto *naturale*, come lo sono le primizie per il sacrificio. Ma Iahvè preferì l'eletto innaturale, il secondogenito o il figlio della seconda moglie: Isacco, Giacobbe, Giuseppe. Tutti figli di donne ritenute sterili. Era un altro segno del loro distacco dal corso della natura. Ma, quando si trattò di colpire il Faraone, volle che fosse ucciso il suo primogenito. L'Egitto era un altro nome della natura.

Nella Genesi, la regola della primogenitura viene affermata e ogni volta violata: né Isacco, né Giacobbe, né Giuseppe, né Ephraim erano primogeniti. Nell'Esodo, la primogenitura viene istituita all'interno delle dodici tribù dei figli di Israele. Primogeniti saranno i Leviti.

La Genesi è storia di singoli, da Adamo in poi. L'Esodo è storia di una comunità. Nella Genesi è questione innanzitutto della grazia, nell'Esodo innanzitutto della Legge. Ma per capire il senso dei primogeniti occorreva risalire alle origini, ben prima di Mosè e della Legge. Abele *non* era il primogenito, [232] ma offrì i primogeniti del suo gregge. Evidentemente il privilegio e il favore dei primogeniti erano già riconosciuti. Ma anche il fatto che dovessero essere uccisi. Iahvè scelse l'offerta di Abele, concedendogli la sua grazia. Caino era primogenito, aveva visto che Iahvè aveva accolto l'offerta di primogeniti, ma la sua grazia si era rivolta al cadetto Abele. La reazione di Caino fu la rivolta contro l'ordine della primogenitura. Se Abele riceveva da Iahvè la grazia della primogenitura doveva anche riceverne il castigo. Allora Caino lo uccise.

A proposito della Pasqua, Mosè si preoccupò anche di istruire ogni padre ebreo su come rispondere ai figli: «Quando domani tuo figlio ti chiederà: "Che cos'è questo?", tu gli dirai: Con la forza della mano Iahvè ci ha fatto uscire dall'Egitto, dalla casa degli schiavi. Siccome il Faraone faceva difficoltà per mandarci via, Iahvè uccise tutti i primogeniti nel paese d'Egitto, dal primogenito di uomo al primogenito di animale: perciò sacrifico chiunque apra la matrice fra i maschi e riscatto ogni primogenito dei miei figli».

Non si poteva essere più chiari – e al tempo stesso più elusivi. Innanzitutto sull'uscita dall'Egitto, dove si taceva che il conflitto con il Faraone non aveva riguardato l'uscita definitiva degli Ebrei dall'Egitto, ma la loro uscita temporanea per celebrare una festa nel deserto. C'era poi un contrasto non spiegato, là dove si diceva: «Sacrifico chiunque apra la matrice fra i maschi e riscatto ogni primogenito dei miei figli». Qual era il nesso fra sacrificio e riscatto?

Mosè lo aveva accennato subito prima, a proposito degli asini: «Ogni primogenito di asino lo riscatterai con un agnello e, se non lo riscatti, gli spezzerai la nuca». C'erano due possibilità, peri primogeniti: o essere [233] scambiati con un animale che sarebbe stato sacrificato (l'agnello) o avere la nuca spezzata. La Vulgata su questo punto è illuminante e getta una luce cristica sul *riscatto*: «*Primogenitum asini mutabis ove; quod si non redemeris, interficies*». «Se non lo redimerai, lo ucciderai». L'alternativa è fra l'uccisione e la redenzione: il «riscatto», che nell'Esodo è ancora puro scambio, diventa «redenzione» nella parola di Girolamo, che presuppone i Vangeli. Ma nel riscatto la redenzione era implicita, perché l'animale primogenito continuava a vivere. Occorreva però che uno scambio ci fosse. E lo scambio preludeva all'uccisione di *un altro*.

«Partirono dunque da Ramses, il primo mese, il quindicesimo giorno del primo mese. All'indomani della Pasqua, i figli di Israele uscirono, con la mano sollevata, sotto gli occhi di tutto l'Egitto, mentre gli Egizi seppellivano coloro che Iahvè aveva colpito, tutti i primogeniti. Anche i loro dèi Iahvè aveva giustiziato». Di questa descrizione, scarna e terrorizzante, due tratti sono stati obliterati, nel corso dei secoli: i primogeniti degli Egizi che venivano seppelliti e i loro dèi che, quella notte, sarebbero stati *giustiziati*.

Verso Ramses o *La marcia verso Ramses* sono titoli alternativi del quarto capitolo del *Disperso* di Kafka.

L'America è anche il luogo dove i nomi di certe città possono *sostituire* i nomi di altre città. Così ci sono Athens, Venice, Memphis. Così anche Ramses sostituisce un altro Ramses, in Egitto. In una commedia yiddish di Moshe Richter, che Kafka vide pochi mesi prima di scrivere il capitolo *La marcia verso Ramses*, il servitore del protagonista dice: «Che differenza c'è fra Pitom e Ramses e Brooklyn e New York? Laggiù [234] ci nutrivano con paglia e mattoni, e qui ci danno da mangiare macchine e ferri da stiro».

Kafka ha sempre evitato di lasciare tracce. E non aveva l'inclinazione a scegliere per i suoi personaggi nomi dagli ovvi significati ulteriori. Anzi ridusse all'iniziale il cognome del protagonista del *Castello* e del *Processo*. Tuttavia un dubbio si insinua quando si incontrano certi nomi, come quelli del conte Westwest nel *Castello* e dell'Hotel Occidental nel *Disperso*. E c'è un caso dall'evidenza ostentata, simile a quella della lettera rubata di Poe: Ramses. Nome che appare addirittura nel titolo di un capitolo: *La marcia verso Ramses*. Apparentemente senza ragione. In nessun punto del romanzo si dice perché Karl Rossmann dovesse avviarsi *verso Ramses*. Se l'occhio si fissa sul nome Ramses, non occorre altro per definire il romanzo indefinibile: *Il disperso* è la storia di un tentativo di uscita dall'Egitto.

Come Josef K., come K., anche Karl Rossmann è forse un eletto e sicuramente un condannato. Ed è l'uno *perché* è anche l'altro. Come loro, si dibatte in mezzo alle incessanti complicazioni che questo comporta. È tenace, aspetta qualcosa. Si domanda se mai arriverà a Ramses, il luogo da cui «partirono».

Therese, la dattilografa dell'Hotel Occidental, dice a Karl Rossmann: «"Comunque non sto sempre a scrivere, ho anche da fare molte commissioni in città". "Ma come si chiama la città?" chiese Karl. "Non lo sa?" disse lei, "Ramses". "È una grande città?" domandò Karl. "Molto grande," lei rispose, "non ci vado volentieri"».

[235] La riunione nell'ippodromo di Clayton, a cui Karl Rossmann partecipa, è una delle tante tappe nei suoi erramenti, mentre il grande teatro di Oklahoma è un luogo indefinitamente remoto, non raggiungibile neppure dopo due giorni di ininterrotto viaggio in treno. Del teatro di Oklahoma non si sa nulla di indubitabile. Secondo certe voci, è «quasi senza limiti». L'ippodromo di Clayton invece era un fantasma mobile, ancora composito e impuro, gravato di scorie, rispetto a ciò che sarebbe apparso a Oklahoma. Era l'immagine di Canaan che accompagnava i figli di Israele nel deserto. Mentre correvano verso il treno per Oklahoma, Karl si rese conto per la prima volta che tutti – lui incluso – erano *senza bagaglio*: «L'unico bagaglio era di fatto la carrozzina che ora, spinta dal padre in testa alla folla, continuava ad andare su e giù. Che gente nullatenente, sospetta si era qui riunita, e tuttavia era stata accolta e protetta così bene! E dovevano stare molto a cuore al capo del trasporto», occasionale Mosè.

«Solo l'Antico Testamento vede – non dire ancora nulla di questo». Kafka nei *Diari*, anno 1916.

All'inizio il Faraone pensò che i figli di Israele si sarebbero persi e il deserto li avrebbe inghiottiti. Ma i rapporti delle pattuglie che aveva mandato in avanscoperta segnalarono che gli Ebrei avevano cambiato rotta e si trovavano ancora sul limitare del deserto. Allora il Faraone cambiò idea. L'uscita degli Ebrei dall'Egitto gli apparve «semplicemente come una fuga di schiavi dai loro padroni». C'erano due possibilità: o ricondurli da dove erano partiti e rimetterli al lavoro, perché dopo tutto erano utili, o distruggerli. [236] Il Faraone allertò in fretta le sue truppe, con i loro carri. Ma, ancora una volta, non sapeva che stava solo seguendo ciò che Iahvè imponeva: «Iahvè indurì il cuore del Faraone, re d'Egitto, che si lanciò a inseguire i figli d'Israele».

Così, a un tratto, «i figli di Israele alzarono gli occhi ed ecco che l'Egitto marciava verso di loro». Fu un momento di terrore e allora si scatenò la prima delle rivolte contro Mosè. «Ebbero una grande paura e gridarono verso Iahvè. Poi dissero a Mosè: "È forse perché non c'erano tombe in Egitto che ci hai condotti a morire nel deserto?"». In Egitto le tombe erano un immane mondo parallelo e decorato, da cui spuntavano alla luce le piramidi. Anche i figli di Israele avrebbero potuto essere accolti in quei folti sotterranei, invece di lasciare le loro ossa nelle sabbie del deserto.

Mosè aveva incontrato aspre resistenze sempre, anche prima dell'uscita dall'Egitto. E ora glielo ricordarono: «Non è forse questo che ti dicevamo già in Egitto? Lasciaci servire l'Egitto, perché per noi è meglio servire l'Egitto che morire nel deserto».

Appena si profilarono le truppe del Faraone, la colonna di nube che durante il giorno si trovava davanti ai figli di Israele si spostò dietro di loro, separandoli dagli Egizi e rendendoli invisibili. Davanti a loro, invece, quando calò la notte, si mostrò la colonna di fuoco. Nube e fuoco erano i due sbarramenti che li separavano da tutto il resto.

Ma quanto sarebbe durato, alcuni si chiedevano? Un forte vento dell'Est agitò nella notte il Mare delle Canne. Verso la fine della notte le acque si divisero. In mezzo c'era un passaggio di terra. Lo attraversarono fra due pareti d'acqua. «I figli di Israele entrarono [237] nel mare a piede asciutto e le acque erano per loro una muraglia a destra e a sinistra». Quel giorno i figli di Israele si salvarono così dagli Egizi, che li inseguivano senza vederli. *Attraversare il mare a piede asciutto* sarebbe rimasto come loro suprema aspirazione, in ogni circostanza.

Una volta attraversato il Mare delle Canne, i figli di Israele intonarono il Canto del Mare, che si chiudeva con parole solenni: «Il Signore regna per sempre». Ma chi poteva averlo messo in dubbio? Non certo il Faraone e il suo esercito, che precipitarono «sino al fondo come la pietra». Gli Egizi erano figuranti come tanti altri sulla terra, che apparivano e sparivano. Il vero avversario era Rachab, il Principe delle Acque, delle *mayim kabbirim*, delle «grandi acque», con i suoi potenti alleati: innanzitutto il Leviatano, serpente arrotolato, e i grandi fiumi. Tutti pronti a gonfiarsi, a esaltarsi, a espandersi, di là dai loro limiti stabiliti. Era una lotta che si ripeteva sin dall'inizio dei tempi, quando non c'era l'Egitto e tanto meno si parlava dei figli di Israele. E l'esito era sempre sospeso. Una volta, Iahvè era stato costretto a mettere al naso del Leviatano, come una museruola, uno stelo di canna. Eppure in altri momenti giocava con il Leviatano. E poi subito riprendeva la lotta senza fine contro Rachab e i suoi alleati.

I figli di Israele sconfissero gli Egizi senza battersi con loro. Ma anche Iahvè non li colpì direttamente. Il suo avversario erano le acque. Sin dal principio del mondo era stata la prima potenza avversa, che poteva sopraffare ogni inizio di ordine. Ma ora Iahvè compì qualcosa di inaudito: violò egli stesso l'ordine che aveva fissato – la necessità che regge il mondo – perché una tribù della terra potesse attraversare le [238] acque *a piede asciutto*. Ciò che in quel momento venne negato fu la sovranità – altrimenti intatta – delle acque. Sino allora si era parlato delle sporadiche e letali rivolte delle acque verso il loro Creatore. Mentre ora erano le acque a subire un attacco da cui non si sarebbero più riprese. Almeno finché fosse vissuto qualcuno che potesse pretendere di averle attraversate *a piede asciutto*.

Il primo nemico che i figli di Israele incontrarono nel deserto, dopo aver rischiato di morirvi, prima di fame e poi di sete, e dopo che Mosè aveva rischiato di venir lapidato, fu Amaleq. «Allora venne Amaleq e combatté contro Israele a Rephidim». Non era *un* nemico, ma *il* nemico, avrebbero capito, a poco a poco, i figli di Israele. Ora però occorreva soltanto battersi. Ma come poteva Mosè, che aveva già più di ottant'anni, guidare i suoi uomini in campo aperto? Il suo potere era il suo bastone, con cui aveva fatto sgorgare acqua dalla roccia, a Meribah. Lasciò il comando a Giosuè, nome mai pronunciato prima, e si appostò su un dosso, insieme ad Aronne e a Hur. Mosè sapeva che le sorti dello scontro dipendevano da lui: «Quando Mosè sollevava una mano, Israele era più forte, ma quando abbassava la mano, Amaleq era più forte». Dopo ore e ore, «le mani di Mosè divennero pesanti». Allora Aronne e Hur lo fecero poggiare su una pietra. Poi ciascuno gli prese un braccio e lo tenne sollevato. Da lontano, si intravedeva quella composizione di tre figure immobili. Così rimasero fino al tramonto. E così Israele si salvò dagli Amaleciti. Ma doveva essere stato un

rischio altissimo, perché fu allora che Iahvè disse a Mosè poche parole terribili, imponendogli anche di scriverle «per memoria nel libro». Le parole erano queste: «Cancellerò [239] totalmente il ricordo di Amaleq al di sotto dei cieli».

Sin dall'inizio, gli Amaleciti si profilarono come un *nemico perenne*, del quale si sospettava che volesse sterminare i figli di Israele. Mosè aveva detto: «Guerra di Iahvè contro Amaleq di generazione in generazione». E già questo permetteva di capire perché Saul avrebbe commesso una colpa così grave risparmiando il re degli Amaleciti, Agag, che poi Samuele fece a pezzi. Ancora molte generazioni sarebbero passate – e i figli di Israele, in Persia, si sarebbero trovati a uccidere i dieci figli di Haman, che era un lontano discendente di Agag. Un giorno in un *midrash* Rabbi Eliezer avrebbe intimato che, «se qualcuno delle nazioni del mondo viene a convertirsi, si dovrà accettarlo, ma della casa di Amaleq nessuno sarà accettato».

Con gli Amaleciti non occorreva soltanto proiettarsi avanti nel tempo. Occorreva guardare al passato. Il capostipite Amaleq era nipote di Esaù, figlio del suo figlio Elifaz e della concubina Timna, una Qorita. L'odio per gli Amaleciti era dunque un *odio in famiglia*, che risaliva al cacciatore dai capelli rossi, primogenito di Isacco. Ogni tanto, come in un soprassalto, lo si ricordava. E, come accade in famiglia, i sentimenti erano misti. Il Deuteronomio prescriveva: «Non aborrirai l'Edomita [altro discendente di Esaù], perché è tuo fratello». I figli di Esaù erano ciò che gli Ebrei sarebbero stati se Giacobbe non avesse soppiantato Esaù. Sempre li avrebbero accompagnati, come un doppio nell'ombra. Il nemico perfetto doveva innanzitutto essere qualcuno vicino, così vicino da poter essere scambiato con colui che attaccava. E nulla era così vicino ai figli di Israele come i figli di Esaù. Se i figli di Israele si distaccavano da tutti [240] perché eletti da Iahvè, anche tra i figli di Esaù gli Amaleciti occupavano un posto a parte: «Se si esclude il bastardo Amaleq risultano dodici tribù, e questo è senz'altro voluto». Così scriveva Eduard Meyer, intendendo che la discendenza di Esaù corrispondeva specularmente alle dodici tribù di Israele. E anch'essa era divisa in due, tra i figli di due donne, come fra Lea e Rachele. A quelle dodici tribù si aggiungeva poi il «bastardo Amaleq», che andava considerato da solo, come qualcuno che è sempre di troppo. Gli Amaleciti erano quelli che attaccavano *alle spalle*, partendo dalle retrovie, con incursioni mirate e distruttive. Approfittavano dell'avversario, colpendolo là dove appariva più debole. Perciò gli Amaleciti non potevano essere considerati come un popolo qualunque, da sgominare in battaglia e da sottomettere in seguito. Erano un nemico cronico, con il quale rinnovare la guerra «di generazione in generazione». Non era sufficiente sconfiggerli. Occorreva eliminarli. Punto per punto, questo corrispondeva a ciò che si sarebbe detto degli Ebrei nella letteratura antisemita. Senza fare troppi sforzi, gli antisemiti potevano trovare nella descrizione di Amaleq i tratti essenziali del *loro* nemico, che questa volta sarebbero stati gli Ebrei stessi. Tutti i caratteri di Amaleq – la parentela con i suoi nemici, il nomadismo, l'attacco subdolo, a partire dai punti di minor resistenza, il rifiuto dello scontro bellico frontale, la persistenza nel tempo (Haman discendente da Agag) – sono applicabili agli Ebrei quali vengono descritti dagli antisemiti. La matrice degli argomenti contro gli Ebrei si trovava in ciò che la Bibbia aveva detto di Amaleq.

Per qualche tempo Mosè si comportò nel deserto come Abramo, il singolo eletto da Iahvè che risolveva [241] ogni questione del suo clan. Ma ora il clan era diventato il popolo dei figli di Israele. E fra il singolo e il popolo è indispensabile la mediazione. Mosè non lo capì da solo, ma per consiglio del suocero Iethro. Il quale era venuto in visita, accompagnato da sua figlia Seforah e dai due figli di Mosè. Molto era accaduto fra loro e non venne raccontato. Seforah era stata ripudiata dal suo «sposo di sangue» ed era tornata dal padre con i suoi due figli.

Ma non traspariva alcun risentimento. Iethro venne trattato come un vecchio saggio di un'altra tribù. Fu ricevuto con tutti gli onori e, la sera, «offrì un olocausto e sacrifici per Elohim». Iethro voleva osservare come viveva Mosè. La mattina dopo, «Mosè sedette per giudicare il popolo e il popolo fu accanto a Mosè dalla mattina alla sera». Per Iethro, questo fu sufficiente. Disse a Mosè: «Che cos'è questa cosa che fai per il popolo? Perché stai seduto da solo, mentre tutto il popolo è in piedi accanto a te dalla mattina alla sera?». Aggiunse poi: «Non è buona la cosa che fai». In Iethro parlava la voce della politica, che Mosè ignorava. Si poteva evitare di essere re, come invece volevano tutti gli altri popoli. Ma essere giudice – e giudice unico – non migliorava lo stato delle cose. Secondo Iethro, occorreva che il potere fosse frantumato, fino a una misura minima: il potere non su mille, ma su dieci.

Iethro vedeva in prospettiva la storia futura dei figli di Israele, le manchevolezze dell'epoca dei giudici come anche quelle dell'epoca dei re. «Mosè ascoltò la voce del suo suocero e fece tutto ciò che aveva detto». Non ci sarebbero più state quelle estenuanti assemblee in cui Mosè stava seduto tutto il giorno e giudicava il popolo schierato davanti a lui, in piedi. «Poi Mosè ricondusse il suo suocero e questi se ne andò nel suo paese».

[242] Durante l'esodo dall'Egitto, Mosè aveva una sposa etiope. Non è stato trasmesso il suo nome. Si sa soltanto che la sua presenza suscitò una profonda avversione nel fratello e nella sorella di Mosè, Aronne e Miriam. A tal punto che si chiesero: «È soltanto attraverso Mosè che ha parlato Iahvè? Non ha parlato anche attraverso di noi?». Di fatto, anche Miriam e Aronne erano profeti. La presenza della sposa etiope, secondo loro, faceva sì che si potesse mettere in dubbio la guida di Mosè. Il dono della profezia si trasformava in una faida familiare. Allora Iahvè convocò «improvvisamente» i tre fratelli, nella Tenda dell'Incontro. Qualcosa di molto grave doveva essere annunciato una volta per sempre. Non tutti i profeti sono uguali, disse Iahvè. Con alcuni «mi faccio conoscere in una visione, gli parlo in sogno». Ma con Mosè è diverso, proseguì Iahvè: «Lui è l'uomo di fiducia di tutta la mia casa. Parlo con lui bocca a bocca e in visione, non per enigmi». Che Miriam e Aronne non lo avessero capito e avessero osato parlare contro Mosè, prendendo pretesto dalla sposa etiope, era oltraggioso. «Così l'ira di Iahvè si accese contro di loro e se ne andò».

Della sposa etiope non si parlò più. Eppure era stata l'occasione perché Iahvè rivelasse il divario fra Mosè e ogni altro profeta. Soprattutto quell'espressione «bocca a bocca» suonava misteriosa e solenne. L'episodio divenne un cruccio – fra i tanti – per gli esegeti. C'era un nesso fra la sposa etiope e il privilegio profetico di Mosè? O quel nesso era illusorio, dovuto soltanto, come sostenne Noth, alla accidentale giustapposizione di due recensioni diverse? In questo caso cadeva ogni imbarazzo e la sposa etiope tornava nell'ombra, da cui era uscita in uno sprazzo, come una comparsa in un *peplum*.

Ma non era così facile disfarsi dei rapporti di Mosè [243] con le donne di Kush. Flavio Giuseppe raccontò nelle *Antichità giudaiche* che Mosè aveva avuto una sposa etiope, ma prima dell'uscita dall'Egitto. Prediletto da Thermuthis, la figlia del Faraone, che lo aveva allevato, e aborrito dagli scribi, che avevano divinato in lui un funesto sovvertitore, Mosè era stato incaricato di opporsi agli Etiopi, che avevano invaso l'Egitto e stavano saccheggiando il paese. Thermuthis così voleva per la gloria del figlio adottivo, gli scribi perché contavano che perisse nella guerra. Mosè attaccò gli Etiopi di sorpresa e li respinse fino alla loro capitale: Saba, ovvero Meroe per gli Egizi.

Dagli spalti della città la principessa Therbis vide Mosè che guidava le truppe egizie nell'assedio e «si innamorò tremendamente di lui. Dominata dalla passione, inviò a lui il più fidato dei suoi servi per proporgli di sposarla. Egli accettò la proposta, a condizione che la città si arrendesse». Così avvenne. «Mosè ringraziò Dio, celebrò le nozze e ricondusse gli Egizi nella loro terra». Ma questa insperata vittoria non fece che scatenare definitivamente l'odio degli scribi verso di lui. Pensavano che volesse approfittare della situazione per «rivoluzionare l'Egitto». Mosè venne a sapere che il Faraone voleva ucciderlo. Fu allora che si rifugiò nella città di Madian da solo, «senza provviste e contando con fierezza sulla sua capacità di resistere». Da allora in poi non si parlò più della sposa etiope. E un giorno dalla terra di Kush si avviò la carovana della regina di Saba, anche lei senza nome, che aveva sentito parlare di un remoto sovrano degli Ebrei: Salomone. Voleva porgli alcune domande.

Mosè entrò nella nube e cominciò a salire sulla montagna del Sinai. Non avrebbe visto esseri umani per quaranta giorni e quaranta notti. Le prime parole [244] che Iahvè gli disse riguardavano un «prelievo» – o «primizie», *primitias*, secondo la Vulgata – che avrebbe richiesto a chiunque fosse pronto a darlo spontaneamente: «Oro, argento e bronzo, tessuti viola, porpora cremisi, lino fino e peli di capra, pelli di montone tinte in rosso, pelli di delfini e legno di acacia, olio per illuminare, balsami per l'olio dell'unzione e per l'incenso aromatico, lapislazzuli e altre pietre per il mantello e per il pettorale». Un elenco sontuoso e disparato di materie, riunite per uno scopo non immediatamente chiaro. Ma Iahvè lo disse subito dopo: «Mi faranno un santuario e dimorerò fra loro». Si trattava dell'Arca. Che inizialmente si presentava come un imponente, sovraccarico feticcio, al cui centro si sarebbe trovato qualcosa di ancora ignoto: «la testimonianza che ti darò», protetta e sorvegliata da due Cherubini in oro massiccio, dalle ali spiegate. Ma quei Cherubini non erano forse immagini? E immagini più preziose e imponenti di certe rozze statuette di dee, che Mosè aveva ingiunto di esecrare? Seguivano minuziose prescrizioni sui colori e le misure dei tendaggi della Dimora, sempre ornati di Cherubini, «opera di artisti» – Iahvè volle anche ripeterlo. Come un sommo tappezziere e carpentiere, Mosè doveva prendere nota. Quanto più la descrizione procedeva, tanto più appariva in evidenza che nella Dimora due sarebbero stati gli elementi indispensabili: la Tenda e le Tavole. Ma ancora non era stato detto che cosa sarebbero state le Tavole.

Come costruire l'Arca, con quali materiali e con quali misure; come vestire i sacerdoti, con quali colori e con quali tessuti; come scegliere le vittime, come disporle sull'altare e come immolarle; come usare profumi e unguenti; come detergersi; come comportarsi [245] nel caso di un censimento; come – soprattutto – celebrare il Sabato, poiché Iahvè nel settimo giorno aveva «respirato». Non osservare le regole comportava una condanna a morte.

Tutto questo volle dire Iahvè a Mosè, senza risparmio di dettagli, prima di consegnargli «le due Tavole della Testimonianza, tavole di pietra scritte dal dito di Dio». Senza la liturgia, senza le vesti, senza le polveri triturate dei profumi, senza i gesti proibiti, senza il contatto con certi legni, certi metalli, certi tessuti, le Tavole scritte da Iahvè stesso non sarebbero state capite. Mosè ascoltò tutte le prescrizioni. Passarono giorni e notti. Intanto, ai piedi del Sinai e fuori dalla nube, il popolo rumoreggiava. Secondo alcuni, Mosè era scomparso per sempre, come un miraggio. E allora, che fare? Dissero a Aronne: «Facci degli dèi che camminino davanti a noi». Aronne chiese allora che gli consegnassero gli orecchini d'oro che avevano tutti, uomini, donne e bambini. Li fuse e ne foggiò un animale d'oro, un vitello, simile a tanti che si vedevano in Egitto. Poi costruì un altare e disse: «Domani è festa per Iahvè!». Non intendeva far tornare i figli di Israele ad altre credenze, ma solo acquietarli. Poi, un giorno, si sarebbero accorti che Iahvè era altra cosa.

Quando Iahvè disse le «dieci parole» – i comandamenti –, stava sulla montagna «in mezzo al fuoco, alla nube e alla nebbia», perché di lui non si avesse un'immagine distinta. Parlava «a voce alta e non aggiunse nulla». Mentre, per i precetti secondari, Iahvè era prodigo di specificazioni e commenti, per le dieci parole «non aggiunse nulla». La natura di quelle parole era diversa. Si trattava di assiomi. Tutti i precetti dovevano discenderne e a quelle dieci parole [246] dovevano risalire. Ma le dieci parole stesse non erano giustificabili. Dovevano essere soltanto accettate. Così come doveva essere accettato il mondo, in ogni istante. Enunciare quelle parole equivaleva a renderle operanti. Poi, disse Mosè, Iahvè «le scrisse su due tavole di pietra e me le diede». Così sarebbero state una parte del mondo.

Aronne aveva fatto raccogliere tutti gli orecchini d'oro delle figlie e dei figli d'Israele, e aveva forgiato egli stesso la statua del vitello d'oro. Allora il popolo disse: «Ecco i tuoi dèi, Israele, che ti hanno fatto uscire dalla terra d'Egitto!». Non veniva messo in dubbio che vi fosse un aiuto divino e neppure che fosse stato giusto abbandonare l'Egitto. Il dubbio era su Iahvè. Il popolo preferiva riconoscere altri dèi e attribuire a loro i benefici che aveva ricevuto. «La mattina dopo si alzarono, offrirono olocausti e presentarono sacrifici di comunione, il popolo si sedette per mangiare e bere, poi si alzarono per giocare». Atti simili a quelli che avrebbero potuto compiere per Iahvè. Ma ora il nome di Iahvè era ignorato. E dell'*alzarsi per giocare* non si faceva menzione nelle sue feste.

«Lasciami fare»: furono le parole più terribili dette da Iahvè a Mosè, anche le più intime. Le Tavole della Legge erano ancora intatte. Ciò che Iahvè in quel momento intendeva *fare* avrebbe segnato la fine dei figli di Israele: «Che li stermini e cancelli il loro nome da sotto i cieli».

Per convincerlo a desistere, Mosè spezzò le Tavole della Legge e si lasciò «cadere» davanti a Iahvè per quaranta giorni e quaranta notti, «perché Iahvè aveva parlato di sterminarvi». Fu l'atto supremo, non [247] testimoniato di Mosè verso i figli di Israele. In quei quaranta giorni Mosè osò invitare Iahvè a ricordarsi dei «suoi servitori Abramo, Isacco e Giacobbe», quei patriarchi remoti, vissuti più di quattro secoli prima, che ora nominava come stretti congiunti, ma insinuando anche il dubbio più corrosivo: «Per timore che quelli del paese da cui ci hai fatto uscire dicano: "È successo perché Iahvè non poteva farli entrare nel paese che gli aveva promesso"». Sarebbe stata un'ammissione di impotenza rispetto all'Egitto, il primo nemico. E *questo* Iahvè non avrebbe mai concesso.

Quando Mosè scese dalla montagna, reggendo le Tavole della Legge, sentì un brusio che presto diventò clamore. Poi vide una statua d'oro di un vitello e una torma di figure che gli si agitavano intorno, danzando.

Più tardi, una volta spezzate le Tavole e distrutto il vitello d'oro, dopo averne sparso la polvere in un'*acqua di maledizione*, che impose di bere ai figli di Israele, Mosè chiese ad Aronne: «Che cosa ti ha fatto questo popolo perché tu lo abbia indotto a incorrere in questo grave peccato?». Aronne disse allora una frase tanto più dura perché riferita al popolo che Iahvè considerava suo primogenito: «Tu conosci il popolo, come sta nel male!». Era un pensiero non diverso da quello che aveva avuto Iahvè stesso ancora prima del diluvio: «Vide che la malvagità dell'uomo sulla terra era grande e che l'oggetto dei pensieri del suo cuore era da sempre il male».

Però Mosè sapeva anche che «il popolo si era scatenato perché Aronne lo aveva scatenato». Non chiese il suo aiuto, ma radunò i Leviti e gli ordinò: «Passate e ripassate da porta a porta nell'accampamento, uccidete, chi il proprio fratello, chi il proprio compagno, [248] chi il proprio parente». Alla fine rimasero uccisi «circa tremila uomini». Quello fu il giorno dell'investitura per i Leviti – disse Mosè – «poiché ciascuno è andato contro il suo figlio e il suo fratello, perché oggi Iahvè vi dia la benedizione».

Il vitello (o torello?) d'oro fu un *addio all'Egitto*. Era stato forgiato con gli orecchini e altri oggetti preziosi che i figli di Israele si erano fatti prestare dagli Egizi. E ora li restituivano, fusi in quell'ultimo animale sacro, solitario nel deserto.

Mosè fece uccidere tutti coloro che avevano partecipato all'esecrabile festa. Ma gli altri, che non si erano ribellati? Mosè li punì con un'ingiunzione sottile e crudele: dovevano abbandonare tutti i loro gioielli – quegli ultimi, cari relitti d'Egitto che non erano stati usati per il vitello d'oro. Sarebbero stati il primo popolo *senza ornamenti*: «E i figli di Israele si sbarazzarono dei loro ornamenti, a partire dal monte Horeb».

Il prelievo fu sovrabbondante, al punto che un gruppo di saggi si presentò a Mosè e gli disse: «Questi esagerano a consegnare più di quanto sia richiesto per il lavoro che Iahvè ha ordinato di eseguire». Mosè allora proclamò che il prelievo era interrotto e «la gente si astenne dal consegnare altro. Il materiale era sufficiente per tutto il lavoro da fare, anzi ce n'era troppo».

Spogliati dei loro beni più preziosi, i figli di Israele potevano riprendere il cammino. Ma prima la Tenda dell'Incontro doveva essere eretta obbedendo a tutte le numerose prescrizioni di Iahvè. Quando terminarono l'impresa, Mosè li benedisse. Rimaneva però da compiere l'atto che solo Mosè poteva compiere: [249] deporre nell'Arca le due Tavole della Legge, scritte questa volta dalle sue mani. Così avvenne.

Se Aronne era stato l'istigatore della colpa, tutto ciò che prima Iahvè aveva detto su di lui e sui suoi figli si doveva annullare e avrebbe dovuto essere inghiottito insieme a loro nell'eccidio? Mosè scelse un'altra via. Limitò l'eccidio e non castigò suo fratello Aronne. Eppure, nell'ira aveva spezzato le Tavole scritte dalla mano di Iahvè, sulle due parti. Ora ne scrisse altre due lui stesso, copiando parola per parola ciò che stava nelle prime Tavole.

Poi cominciò a ripetere ai figli di Israele le parole che Iahvè gli aveva detto sulla sua Dimora. Una per una, tornavano a risuonare, ma fuori dalla nube. Le misure, i materiali, i colori. E cominciarono i sette giorni in cui Mosè avrebbe consacrato Aronne e i suoi figli, come se nulla fosse successo. Il sacerdote è un tramite, la sua persona è accidentale, ma il rito è «eterno per lui e per la sua stirpe dopo di lui». Alla fine delle cerimonie, «Mosè e Aronne entrarono nella Tenda dell'Incontro, ne uscirono e benedirono il popolo. Allora la Gloria di Iahvè apparve a tutto il popolo. E un fuoco divampò davanti a Iahvè e divorò, sull'altare, l'olocausto e il grasso. Tutto il popolo lo vide: gridarono di gioia e caddero faccia a terra».

Su queste parole si chiude il capitolo 9 del Levitico. Segue una pausa, non si sa quanto lunga. Poi il racconto si riavvia così: «I figli di Aronne, Nadab e Abihu, presero ciascuno un braciere e vi misero un fuoco, ci posero sopra l'incenso e offrirono davanti a Iahvè un fuoco estraneo che [Iahvè] non gli aveva ordinato. Allora un fuoco uscì davanti a Iahvè e li divorò, morirono davanti a Iahvè. Mosè disse allora a Aronne: "È quel che aveva detto Iahvè: 'Sarò santificato [250] in coloro che si avvicinano a me e davanti a tutto il popolo sarò glorificato'". E Aronne tacque». Che cos'era stato quel «fuoco estraneo»? Non viene precisato, ma si può desumere che non era stato acceso secondo le regole, come se – con il fuoco – fosse ammissibile comportarsi anche *in un altro modo*.

Non occorrevano altre parole. Poi Mosè convocò due figli dello zio di Aronne e gli chiese di trasportare al più presto i due cadaveri «fuori dall'accampamento». Altri figli di Aronne avrebbero sostituito i due morti, ma senza ostentare segni di lutto per i fratelli. Non spettava ai sacerdoti manifestare sentimenti. Iahvè non doveva irritarsi «contro tutta la comunità». E il lignaggio di Aronne avrebbe proseguito nelle sue funzioni. L'unico punto irrinunciabile era che perdurasse il «rito eterno per le vostre generazioni, perché si discerna tra il sacro e il profano, tra il puro e l'impuro». Del vitello d'oro non era più questione.

«Iahvè parlò a Mosè dopo la morte dei due figli di Aronne». Non voleva passar sopra al loro misfatto. Ma non ne parlò direttamente. Chiese a Mosè di convocare Aronne per istruirlo sul rito del capro espiatorio, che gli sarebbe stato affidato.

Si presentavano due capri e, gettando dei sassolini, si stabiliva quale apparteneva a Iahvè e quale a Azazel. Seguiva l'immolazione propiziatoria di un torello e del capro di Iahvè. E alla fine veniva il momento del capro espiatorio, quello di Azazel: «Aronne appoggerà le sue due mani sulla testa del capro vivente e confesserà su di lui tutte le colpe dei figli di Israele e tutti i loro misfatti per i loro peccati, le metterà sulla testa del capro e lo lascerà libero, usando la mano di un avventizio, nel deserto. E il capro porterà [251] con sé tutte le loro colpe verso una terra arida. Allora l'avventizio lascerà libero il capro nel deserto».

Anche dopo le abluzioni, anche una volta rivestito degli «abiti di santità», anche dopo aver offerto il torello di espiazione e il capro di Iahvè, anche dopo aver asperso con il loro sangue l'altare, per sette volte, Aronne rimaneva un colpevole come tutti, pur se distaccato da tutti. Appunto per questo a lui fu affidata un'altra azione cerimoniale, di somma potenza: la confessione. Con le due mani appoggiate sulla testa del capro di Azazel, avrebbe espresso in parole «tutte le colpe dei figli di Israele», che ben conosceva. Evidentemente c'era qualcosa che il sangue di nessun animale immolato riusciva a sanare. Occorreva il nudo potere della parola. Ma pronunciata toccando la testa di un animale. E quell'animale doveva poi essere abbandonato nel deserto, come le parole della confessione, che dovevano essere pronunciate e gettate in una «terra arida».

Vita nel deserto. Un giorno venne sorpreso un uomo «che raccoglieva legna il giorno del Sabato». Lo arrestarono, ma

non sapevano che cosa fare di lui: «Allora Iahvè disse a Mosè: "L'uomo deve essere condannato a morte: l'intera comunità deve lapidarlo con pietre fuori dall'accampamento". Tutta la comunità lo fece allora uscire dall'accampamento, lo lapidarono con pietre e morì, in conformità con ciò che Iahvè aveva ordinato a Mosè».

Il deserto fu il laboratorio dove per quarant'anni i figli di Israele condussero un esperimento su se stessi. Non esistevano più altri popoli, né altre forme della natura. Ciò che era stato un aggregato informe di [252] tribù doveva ora diventare una cosa sola: non più i figli di Israele, ma Israele. All'inizio del secondo anno Mosè, come Descartes nelle *Regulae ad directionem ingenii*, avviò il passo essenziale: l'*enumerazione*, che nel suo caso corrispondeva al *censimento*. A cui doveva far seguito la disposizione nello spazio: al centro la Tenda dell'Incontro, sorvegliata dai Leviti. A est, Giuda oltre a Issachar e Zabulon. A sud, Ruben, con Simeone e Gad. A ovest, i figli di Giuseppe più Beniamino. A nord, Dan, con Aser e Neftali. Questo fu narrato all'inizio del libro che, dai Settanta in poi, si chiama *Numeri*, mentre in ebraico ha come titolo *Nel deserto*. *Numeri nel deserto*: un grandioso, sconcertante accostamento che non si era mai dato prima. Finalmente diventava chiaro il motivo di quella famosa festa «a tre giorni di marcia nel deserto», che aveva mal disposto il Faraone per la caparbietà insensata della richiesta e aveva finito per scatenare le piaghe. Il punto non era la festa, ma il deserto. Doveva essere una prima prova di separazione da tutto, un esercizio per abrogare ogni natura proliferante, per dimenticare le immani acque nilotiche e soprattutto quegli animali ovunque venerati e incombenti in ogni angolo dell'Egitto. Lo svezzamento dei figli di Israele nel deserto fu uno svezzamento dalla natura. Aborrivano la manna, gallette oleose che lasciavano la gola secca. Dell'Egitto rimpiangevano soprattutto il cibo. Erano stati schiavi, ma ben nutriti. Dicevano: «Chi ci darà carne da mangiare? Ci ricordiamo dei pesci che mangiavamo gratis in Egitto, e i cetrioli e le angurie, e i porri e le cipolle e l'aglio!». Iahvè avrebbe fatto ricordare sempre ai figli di Israele che era stato lui a farli uscire dall'Egitto. Ma ora i figli di Israele dicevano: «Perché siamo usciti dall'Egitto?».

Gli anni nel deserto non avevano il fine di svincolare un certo numero di tribù affini da una condizione [253] servile all'interno di un antico impero per farle migrare in un territorio più ristretto e già diviso in piccoli regni, dove avrebbero dovuto conquistarsi un loro territorio. Questo è ciò che sarebbe stata la versione dei cronisti futuri. Ma tutt'altra era la prospettiva di Iahvè: quegli anni di uno smisurato isolamento erano stati un lungo esercizio – fece capire Iahvè a Israele – «per umiliarti, per metterti alla prova, per sapere che cosa hai nel cuore». Se fossero sopravvissuti – e soprattutto se non avessero attribuito l'esito felice a se stessi ma a Iahvè, poiché «è lui che ti dà la forza per procurarti la ricchezza» –, tutte le promesse di moltiplicazione degli esseri e della felicità si sarebbero avverate. Altrimenti, se fossero giunti al punto di «andare in cerca di altri dèi», Iahvè avrebbe subito provveduto: «Vi disperderà fra i popoli e pochi fra voi rimarranno in mezzo alle nazioni dove Iahvè vi condurrà». Era il primo annuncio della diaspora.

Il giorno in cui enunciò le dieci parole e le scrisse su due tavole di pietra, Iahvè era una voce, mentre la montagna «era arsa dal fuoco fino ai cieli in mezzo a tenebre di nubi e brume». E in tutto questo «non vedevate alcuna immagine». Il nemico era l'immagine stessa, qualsiasi immagine, «per paura che vi corrompiate e vi forgiate un idolo, un'immagine di qualche colosso, una figura di maschio o di femmina, una figura di qualche bestia che sta sulla terra, una figura di qualche uccello che vola nei cieli, una figura di qualche rettile sul suolo, una figura di qualche pesce nelle acque sotto la terra». Ma non bastava: «Per paura che, quando sollevi gli occhi verso i cieli, quando vedi il sole, la luna, le stelle, tutto l'Esercito dei Cieli, tu non sia travolto, tu non ti prosterni dinanzi [254] a loro e tu li serva». Era una descrizione perfetta di qualcosa che Mosè ben conosceva: l'Egitto. E l'Egitto stava a rappresentare «tutti i popoli sotto tutti i cieli», a cui Iahvè aveva concesso di spartirsi quelle immagini. Ma non solo: l'Egitto stava a rappresentare la natura, fonte proliferante delle immagini. Da tutto questo occorreva che i figli di Israele si distaccassero. In primo luogo per questo motivo – e non perché andassero a conquistarsi un piccolo regno già occupato da altri – Iahvè li aveva fatti uscire da quel «crogiuolo di ferro» che era stato l'Egitto. Un duro addestramento, ma era l'unica via perché i figli di Israele diventassero «per lui un popolo che sia la sua eredità». Iahvè aveva creato, pezzo per pezzo, la natura solo perché un giorno qualcuno se ne distaccasse. Ma era un processo che ricominciava ogni giorno, senza fine.

Mentre tutti gli altri comandamenti riguardano il comportamento di ogni giorno, il divieto sulle immagini è metafisico e si presenta come la via per capire la peculiarità del Dio unico. Non era il primo fra gli dèi a tentare di imporsi accantonando tutti gli altri, come ben sapeva chi veniva dall'Egitto e aveva serbato memoria di Ekhnaton. Iahvè aveva creato l'uomo, un essere che con le immagini respirava e di immagini si nutriva, già nell'incessante lavorio della mente – e ora doveva rinunciarvi, forzando la propria costituzione.

Recidere il nesso con le immagini implicava recidere il nesso con il cosmo, in quanto gli dèi erano intrecciati al cosmo. E le immagini permettevano di passare, di ramo in ramo, dall'uno all'altro degli elementi del cosmo, fino agli dèi – e tornando dagli dèi. Per questo Iahvè aveva posto il divieto sulle immagini [255] prima di ogni altro. Nulla poteva segnare una separazione più radicale non solo dagli dèi, ma da ogni forma della natura. I figli di Israele non erano però così sottilmente metafisici. A Iahvè fu sufficiente ingiungere che abbattessero ogni simulacro che trovavano, piccolo o grande, di metallo, di pietra o di legno che fosse. Non si sprecò a usare argomenti, se non rudimentali. Lasciò dire che quei simulacri avevano occhi che non vedevano, orecchie che non udivano, bocche che non parlavano. I dotti pagani, davanti ad accuse di questo genere, non potevano trattenere un sorriso di compatimento.

Ma il vero contrasto era ben più profondo. Iahvè aveva introdotto una legge autosufficiente come il suo nome. Di fronte a essa, la catena della necessità poteva essere, al più, la catena delle colpe. Nulla sarebbe bastato a colmare lo iato fra la legge e il cosmo. Per questo «il meno numeroso fra tutti i popoli» si era trovato in mano l'arma più potente. Ed era giustificato che quel distacco avvenisse in una particella minuscola del tutto, poiché appunto quel tutto doveva essere respinto.

L'Arca – disse Iahvè a Mosè nel corso dei quaranta giorni in cui gli parlò sulla montagna – doveva essere sormontata da un «coperchio», *kapporeth*, protetto a sua volta da Cherubini dalle ali spiegate. Esseri teriomorfi, compositi, protettori, i Cherubini erano apparentati a quei tori alati, dalla testa umana, veglianti alle porte di templi e palazzi mesopotamici. E ora, nella Tenda dell'Incontro, dovevano essere forgiati «in oro massiccio sui due lati del Coperchio». I loro volti dovevano fronteggiarsi. Si guardavano, come se null'altro esistesse. Anche nel Tempio di Salomone

avrebbero continuato a incombere le ali spiegate [256] dei due Cherubini, estese per dieci metri, mentre ciascuno era alto circa cinque metri: «L'ala di un Cherubino toccava il muro e l'ala dell'altro Cherubino toccava l'altro muro, mentre al centro della Casa le loro ali si toccavano, ala con ala». I corpi dei Cherubini erano in legno d'olivo e rivestiti d'oro. Su tutti i muri della Casa, in rilievo, si vedevano poi altri Cherubini, fra «palme e ghirlande di fiori all'interno e all'esterno».

Qual era la differenza fra i Cherubini in oro massiccio che, per volere di Iahvè, dovevano vegliare sull'Arca e un vitello forgiato fondendo gli orecchini delle figlie e dei figli di Israele? Entrambi erano immagini ricalcate su qualcosa di esistente. Eppure Iahvè aveva appena ingiunto, all'inizio del Decalogo, queste parole: «Non ti forgerai idoli, né alcuna immagine di ciò che è nei cieli in alto, o di ciò che è sulla terra in basso, o di ciò che è nelle acque inferiori».

I Cherubini erano appunto un'immagine di qualcosa che «è nei cieli in alto» – e a cui, sulla terra, non si poteva rinunciare, poiché avrebbero dovuto proteggere non solo l'Arca ma anche, un giorno, il Santo dei Santi nel Tempio di Salomone. Ed erano l'ultimo tramite fra Iahvè e Mosè: «Quando Mosè entrava nella Tenda dell'Incontro per parlare con Lui, udiva la voce che gli parlava dal Coperchio che stava sopra l'Arca della Testimonianza, fra i due Cherubini, e parlava a lui». Prima di essere raffigurati nella Tenda dell'Incontro, i Cherubini erano stati i destrieri di Iahvè, come un giorno David li avrebbe cantati: «Inclinò i cieli e discese, / con una nube fitta sotto i piedi; / salì su un Cherubino e volò, / apparve sulle ali del vento».

Il divieto sulle immagini era un precetto capitale che fatalmente sarebbe stato violato. Innanzitutto da Iahvè stesso, che aveva plasmato l'uomo «a nostra [257] immagine, a nostra somiglianza». Iahvè aveva voluto creare un essere a immagine di se stesso – e anche a quell'essere si sarebbe trasmessa l'inclinazione a creare qualcosa a immagine di se stesso o di altro.

Che la presenza imponente dei Cherubini raffigurati nella Tenda dell'Incontro e poi nel Tempio di Salomone non concordasse con il divieto sulle immagini è un punto che innumerevoli commentatori hanno eluso. Ma Cassuto, nella sua impavida probità, non ha voluto tacerlo: «Perché, da una parte, la Torah ingiunge che i Cherubini siano disposti nel tabernacolo e, dall'altra, ritenne che forgiare il vitello fosse una grave iniquità?». Domanda che investe tutta la Bibbia – e non ha mai trovato una risposta soddisfacente. Certamente non quella dello stesso Cassuto, che al contrario rende l'incompatibilità ancora più acuta: i Cherubini sarebbero «prodotti dell'immaginazione», perciò chiunque sarebbe in grado di capire che «sono soltanto immagini e perciò ben difficilmente farebbe l'errore di attribuire loro una reale divinità; mentre chi guarda la statua di un bovino, poiché sa che ci sono molti tori nel mondo e che sono creature di tremenda forza e fertilità, sicché i popoli pagani ritenevano che possedessero attributi divini (i Cananei chiamavano "Toro" il loro padre degli dèi), potrà facilmente cadere in errore e attribuire a quell'immagine, o anche a buoi vivi, un carattere divino e venerarli come divinità».

Ma ben difficilmente Adamo ed Eva avrebbero potuto considerare come «prodotti dell'immaginazione» i Cherubini che videro con la «spada rotante e fiammeggiante per sorvegliare la via verso l'albero della vita».

[258] Dio dell'invisibile, avverso a ogni immagine dell'invisibile, Iahvè parlò con Mosè soltanto di ciò che avveniva sulla terra, nella vita di ciascuno, fino alla morte. La morte era la barriera ultima, di là dalla quale nulla di certo veniva annunciato. Benefici e castighi si manifestavano sulla terra – e talvolta si prolungavano nelle generazioni. Non c'era limite al dettaglio in cui Iahvè intendeva entrare, nella contabilità, nella liturgia, nelle regole della vita di ogni giorno. Ma con la morte i dettagli finivano, salvo per ciò che riguardava i luoghi delle sepolture. Dove, se possibile, le famiglie e le generazioni dovevano riunirsi. Esclusa era la continua circolazione fra il visibile e l'invisibile, che passava in Egitto dalle porte apparenti. Esclusa quella cura del morto che si manifestava anche in ogni sorta di offerte. Il morto era l'impuro, null'altro. Gli Egizi potevano anche essere definiti come coloro che incessantemente *danno da mangiare* ai morti. Per gli Ebrei, bisognava soltanto liberarsi dell'impurità. Le porte verso l'invisibile erano sbarrate e tali dovevano rimanere.

Una «Porta dei cieli» esisteva, ma soltanto a Giacobbe era stato dato vederla. Anche in questo i figli di Israele cercavano un distacco radicale da ciò che li circondava. E praticavano un volontario, tenace disconoscimento di ciò che per millenni li aveva preceduti.

«La nube coprì la Tenda dell'Incontro e la Gloria di Iahvè riempì la Dimora». Era il segno che finalmente i figli di Israele potevano ripartire: «Quando la nube si innalzava al di sopra della Dimora, i figli di Israele si spostavano in tutti i loro spostamenti. Ma se la nube non si sollevava, non si spostavano, fino al giorno in cui si sollevava. Perché la nube di Iahvè stava [259] sulla Dimora durante il giorno e un fuoco era al suo interno durante la notte, davanti agli occhi di tutta la casa di Israele, in tutti i loro spostamenti».

La nube non aveva un ritmo costante, come invece avviene per il giorno e la notte, o per le stagioni. Occorreva adattarsi al *suo* ritmo. È anche questo che avrebbe distinto i figli di Israele e rendeva la loro vita più imprevedibile: a volte la nube rimaneva ferma «due giorni, un mese, un anno» e, fintantoché la nube non si fosse sollevata, i figli di Israele non smontavano gli accampamenti e riprendevano il cammino. Era una marcia continuamente interrotta – e non aveva certo il ritmo della conquista. Anche questo sarebbe entrato nella loro fisiologia – e nella loro educazione. Dovevano addestrarsi a capire che non erano loro a decidere: «Osservavano l'osservanza di Iahvè, su ordine di Iahvè, attraverso l'organo di Mosè». Il segnale di partenza non veniva dato dai guerrieri, ma dai sacerdoti, dai figli di Aronne, con due trombe di argento massiccio.

Per un popolo che aveva conosciuto soltanto la transumanza e la schiavitù, la questione della Dimora non era di soluzione immediata né facile. Non avevano modelli, non avevano templi. Per trovare una costruzione perfetta, dovevano risalire molto indietro: alla nave che aveva vagato a lungo sulle acque del diluvio. Anche allora Iahvè aveva dato istruzioni sulle misure e sui materiali. Allora era stato legno di cipresso, ora si prescriveva legno di acacia. E in tutti e due i casi si trattava di costruzioni mobili, che dovevano scivolare su qualcosa, le acque o la terra. Le due lunghe stanghe infilate in anelli di metallo sarebbero state come gli scafi di un catamarano. Così l'Arca doveva essere trasportata, fino a un luogo ancora ignoto. [260] Cambiavano i materiali, ora si ricorreva spesso ai metalli e c'erano molti tendaggi. L'Arca era chiamata *aron*, «cassa», «baule», mentre quella di Noè era stata chiamata *tevah*. Nella Vulgata, Girolamo usò per entrambe la stessa parola: *arca*. Di fatto si presentavano in forme molto simili. Erano le navi dei sopravviventi.

Nell'Arca, le due stanghe dovevano rimanere sempre infilate negli anelli metallici: «Negli anelli dell'Arca rimarranno

le stanghe, non saranno mai tolte». Perché mai? Era come se l'Arca dovesse essere sempre pronta, all'istante, per muoversi. Era un luogo su cui tutto il resto poggiava. Ma era anche perennemente disponibile al movimento. Questo corrispondeva all'intera storia dei figli di Israele, al loro nomadismo sempre negato e sempre risorgente.

L'Arca oscillò fra la massima mobilità e la massima fissità. All'inizio era sempre pronta per il movimento, anzi avviava il movimento. Alla fine, doveva essere immobile e radicata in un solo luogo, a Gerusalemme. Quando Nabucodonosor distrusse il Tempio, l'Arca venne nascosta nel magazzino della legna e nessuno sapeva dove si trovasse.

Ma c'erano sempre due Arche. Una con le seconde Tavole della Legge scritte da Mosè; l'altra con le Tavole spezzate e scritte da Iahvè. In caso di guerra, questa Arca seguiva le colonne dei figli di Israele, mentre l'altra li guidava, in testa.

Per consacrare la Tenda dell'Incontro occorreva ungerla con l'olio dell'unzione, in ogni suo oggetto: «Prenderai l'olio dell'unzione, ne ungerai la Dimora con tutto ciò che le appartiene, la consacrerai, insieme a tutti i suoi accessori, e sarà cosa santa». Non solo i sacerdoti ma ogni singolo oggetto, anche il supporto del bacino dove i sacerdoti si lavavano le [261] mani, dovevano essere unti per essere consacrati. Una pellicola umida doveva essere passata su tutto. Era il ricordo delle acque, di ciò da cui tutto era nato e da cui si era allontanato. *Mashiah*, «unto», è il re – e il Messia è «l'Unto», in lui si concentra l'unzione che era richiesta per consacrare qualsiasi oggetto, quindi il mondo intero. L'unzione è il segno dell'eletto, perché deve essere lo stesso Iahvè a concederla, come in Isaia: «Lo spirito di Adonai Iahvè è in me, / perché Iahvè mi ha unto».

L'unzione era un rito ricorrente nelle civiltà più distanti e sarebbe valso a conferire la consacrazione regale sia per i re vedici sia per i re di Francia. Ma, nella dottrina ebraica, si aggiungeva un elemento: per consacrare non era sufficiente l'olio, occorreva il sangue: «Mosè prese allora l'olio dell'unzione e il sangue che stava sull'altare, ne asperse Aronne e le sue vesti, i suoi figli e gli abiti dei suoi figli con lui, consacrò così Aronne con le sue vesti, i suoi figli e gli abiti dei suoi figli con lui». Due liquidi densi, carichi si univano per consacrare. E al sangue spettava un supplemento di consacrazione, come apparve quando Mosè, subito dopo aver immolato l'ariete dell'investitura, «prese un po' del suo sangue, lo spalmò sul lobo dell'orecchio destro di Aronne, sul pollice della sua mano destra e sull'alluce del suo piede destro». Lo stesso fece poi con i figli di Aronne. Che cosa aggiungeva questo alla consacrazione con l'olio dell'unzione? Non viene detto. Certo è che il sangue – e il pensiero del sangue – era onnipresente.

«Prenderai il sangue del torello e lo spalmerai sulle corna dell'altare con il tuo dito, poi verserai tutto il sangue alla base dell'altare». Con i quattro corni ai suoi lati, l'altare ricordava un animale e quei corni andavano spalmati con il suo stesso sangue. Perciò il sangue apparteneva all'altare – e si rinnovava a ogni [262] cerimonia. Al tempo stesso il sangue doveva essere eliminato. Quando venne eretto il Tempio di Gerusalemme, si provvide a inventare un complesso sistema di vasche e scanalature perché il sangue sparisse alla vista. C'era una doppiezza invincibile nel rapporto con il sangue: non poteva intridere ciò che si mangiava, ma doveva rapprendersi ai quattro capi dell'altare dove si presentavano le offerte. Proibito per gli uomini, il sangue era indispensabile per Iahvè.

Ovunque il sangue segnava il discrimine. Univa il sacrificante e l'animale immolato – e solo questa congiunzione rendeva possibile che il sacerdote consumasse la «carne del desiderio» eludendo la condanna irrimediabile che spetta a chi mangia la carne senza averla prima offerta nella Tenda dell'Incontro. «Perché la vita della carne è nel sangue e io l'ho messo per voi sull'altare, per riscattare le vostre vite, perché il sangue in quanto è vita riscatta. Perciò ho detto ai figli di Israele: nessuno fra voi mangerà il sangue e l'ospite che soggiorna fra voi non mangerà sangue».

Se il sangue era «la vita della carne» e doveva essere spalmato sull'altare, questo implicava che la vita stessa venisse offerta sull'altare. Ogni sacrificio era un autosacrificio. E, per non essere un suicidio, doveva diventare un'uccisione. Il punto su cui la dottrina taceva era il motivo per cui non era concepibile vita senza riscatto ovvero propiziazione. E propiziazione senza uccisione. La semplice vita, per quanto devota, per quanto obbediente ai precetti di Iahvè, non sarebbe bastata. Occorreva quel sangue spalmato su una pietra con quattro corni agli angoli. E comunque occorreva il sangue. «*Sine sanguinis effusione non fit remissio*», «Senza effusione di sangue non c'è riscatto»: questa fu la formula che un giorno si sarebbe letta nella Lettera agli Ebrei.

[263] Le tribù erano dodici, ma certe regole si applicavano soltanto a una, ai Leviti. Iahvè disse: «Tu separerai i Leviti tra i figli di Israele e i Leviti saranno miei... Perché a me sono donati, sì, donati, tra i figli di Israele. Li ho presi per me al posto di chiunque apra la matrice, vale a dire di ogni primogenito tra i figli di Israele; perché a me appartiene ogni primogenito tra i figli di Israele, che si tratti di uomo o di animale: nel giorno in cui ho colpito ogni primogenito nella terra d'Egitto li ho consacrati a me stesso e ho preso i Leviti al posto di ogni primogenito tra i figli di Israele. Io do i Leviti come donazione ad Aronne e ai suoi figli, tra i figli di Israele, perché celebrino il servizio dei figli di Israele nella Tenda dell'Incontro e per riscattare i figli di Israele, in modo che non vi sia flagello tra i figli di Israele, quando si muoveranno verso il Santuario».

Quel giorno Iahvè non volle risparmiarsi alcuna ripetizione. Il mutamento che annunciava era capitale. Mentre i figli di Israele si avvicinavano a Canaan, dove ancora accadeva che i primogeniti venissero bruciati sugli altari dei *tophet*, Iahvè annunciò che, tra i figli di Israele, i primogeniti sarebbero stati riscattati da altri primogeniti, i *suoi* primogeniti: una tribù di sacerdoti. Ciascuno dei Leviti sarebbe stato il riscatto di ciascuno dei primogeniti delle altre tribù di Israele.

Era un modo nuovissimo e sconvolgente di applicare la *sostituzione*. Ma questa volta non si trattava di un artificio umano. Era Iahvè stesso che la imponeva. E tutto era stato stabilito nella notte dell'uscita dall'Egitto. Soltanto su quella base era stato possibile che Iahvè scegliesse i Leviti *al posto di* tutti gli altri primogeniti di Israele. Perché la sostituzione, con il suo possente, inarrestabile meccanismo, si mettesse in moto occorreva che in precedenza si fosse operata [264] una sostituzione primordiale, dove ciò che veniva sostituito veniva anche ucciso. La sostituzione era la più agile procedura che permetteva di farsi strada nelle cose della vita, ma non poteva sussistere se un'uccisione non l'avesse preceduta. Anche per questo, fra tutte le forme di devozione verso Iahvè, si continuavano a sacrificare animali sull'altare della Dimora.

«Il concetto di "consacrazione" è così molteplice che dobbiamo tentare di definirlo più precisamente» osservava Schwally nella sua monografia sulla «guerra sacra nell'antico Israele». Comune a tutti i significati della *consacrazione* è che un essere vivente o un oggetto vengono sottratti all'uso e alla vita comune. *L'invisibile li investe*. A un suo estremo, la consacrazione implica la distruzione o uccisione, che assorbono totalmente nell'invisibile. All'altro estremo, la consacrazione è una guaina non percepibile che si sovrappone alla persona o all'oggetto e li separa dal circostante. In ogni caso, la persona o la cosa non appartengono più a se stessi, perdono ogni pretesa di autosufficienza. È il

contrario di ciò che accade nel mondo secolare, dove nulla può essere consacrato perché l'invisibile non è riconosciuto.

I Leviti permisero ai primogeniti tra i figli di Israele di essere liberati dall'obbligo di essere *consacrati* a Iahvè. Obbligo che implicava essere prescelti come privilegiati, ma anche come vittime. Ora però quell'obbligo si trasferiva ai Leviti stessi. Non avrebbero avuto una loro terra e gli sarebbe spettato l'obbligo di celebrare il culto. Erano *distaccati*, una volta per sempre, sottratti alla vita comune. Era come se fossero stati già sacrificati.

[265] Chiunque venisse censito doveva pagare mezzo *sheqel*, disse Iahvè a Mosè. Perché? Sarebbe stato per ciascuno «il suo riscatto, quando vengono censiti, perché non siano colpiti da flagello». Chiunque, nel momento in cui si prendeva nota della sua esistenza, era come un ostaggio in attesa di riscatto. Ma la somma non sarebbe stata diversa, fra ricchi e poveri: «Il ricco non pagherà di più, il povero non pagherà meno di un mezzo *sheqel* come prelievo di Iahvè».

Le istruzioni di Mosè per il censimento erano come il presupposto di tutti i rapporti fra Iahvè e i figli di Israele. E il *riscatto* ne era la categoria-cardine. Un giorno, con i cristiani, si sarebbe chiamato *redenzione*. *Redemptor* è il termine tecnico per designare chi paga un riscatto.

Con la Legge di Mosè il riscatto diventò una tribù: i Leviti. Solo l'esistenza dei Leviti permetteva di riscattare i primogeniti di tutte le altre tribù. A ogni testa di Levita corrispondeva la testa di un primogenito che veniva riscattato. Rimase però un'eccedenza di primogeniti rispetto ai Leviti, esattamente duecentosettantatré teste. Che farne? Decisero di continuare ad applicare la sostituzione, che è inarrestabile. Ogni testa sarebbe stata sostituita da una certa quantità di denaro: «Prenderai cinque *sheqel* a testa... Darai il denaro a Aronne e ai suoi figli come riscatto per quelli che sono in sovrappiù». Quei milletrecentosessantacinque *sheqel* ottenuti come riscatto furono la base della fortuna dei sacerdoti «che facevano la guardia al Santuario».

Per due volte, nell'Esodo, Iahvè ingiunse: «Non ci si presenterà davanti a me a mani vuote!». Nel secondo [266] caso, erano parole che facevano seguito a queste: «Ogni primogenito dei tuoi figli lo riscatterai». L'esistenza umana appariva sempre *in debito* verso Iahvè, un debito che andava sanato subito, al primo passo, offrendo le primizie o il sovrappiù o i primogeniti, senza esitare («non ritarderai [l'offerta] del tuo sovrappiù e del tuo succo»). I primogeniti furono un'eccezione, perché potevano essere *riscattati*, uno per uno, con altrettanti Leviti, in quanto questi ultimi non appartengono agli uomini ma a Iahvè.

I Leviti non possedevano territorio, a differenza di tutte le altre tribù di Israele. «La loro proprietà sono io» disse Iahvè a Ezechiele. Ogni distinzione fra *auctoritas* e *potestas*, che divenne urgente quando finalmente Israele ebbe un re, era stata preceduta da questa ancor più fondamentale distinzione, che separava i sacerdoti da tutto il resto di Israele. Era un modo per staccarli dalla terra e al tempo stesso imprigionarli in un luogo separato da tutti: il Santuario. Come il rinunciante nell'India vedica, il Levita era il primo essere che poteva e doveva vivere al tempo stesso al di fuori e al di dentro della società.

Ma, una volta isolati dalle altre tribù e addetti al «servizio della Tenda dell'Incontro», i Leviti ponevano un problema contabile. Non possedendo più terra coltivabile, che cosa avrebbero potuto offrire? Iahvè volle stabilirlo subito: «Quando prenderete da parte dei figli di Israele la decima che vi do da parte loro come vostra eredità, ne preleverete un prelievo per Iahvè, decima della decima». Era il meccanismo su cui si sarebbe fondato anche il calcolo degli interessi composti. E si trattava sempre di affermare la necessità di un prelievo. I Leviti erano già un prelievo essi stessi sulla totalità delle tribù d'Israele, ma [267] questo non li esimeva dall'obbligo di praticare un prelievo per Iahvè. Che questa volta sarebbe stato un *prelievo sul prelievo*. Il resto dell'offerta sarebbe stato «un salario per voi, in cambio del vostro servizio nella Tenda dell'Incontro». Di quella parte che doveva essere considerata come un salario, i Leviti avrebbero potuto disporre a loro piacimento: «Ne mangerete in qualsiasi luogo, voi e la vostra casa». Era un contratto di lavoro, stabilito nei termini più chiari. Così, aggiunse Iahvè, «non profanerete le cose sante dei figli di Israele, sicché non ne morirete».

Quando giunsero a Qadesh, i figli di Israele cominciarono a infuriare, perché non c'era acqua. Dicevano parole sferzanti: «Perché non siamo periti quando perivano i nostri fratelli davanti a Iahvè! Perché avete condotto la comunità di Iahvè in questo deserto per farci morire, noi e le nostre mandrie? E perché ci avete fatto salire dall'Egitto in questo luogo cattivo? Non è un luogo dove si semina, non ci sono fichi né vigne, né melograni, e neppure c'è acqua da bere!».

Mosè non aveva argomenti per rispondere. Insieme ad Aronne, fuggirono dalla folla che li assediava e si rifugiarono nella Tenda dell'Incontro. «Allora apparve la Gloria di Iahvè». E la voce di Iahvè suggerì a Mosè di riprendere il suo bastone, che già altre volte lo aveva assistito, e percuotere la roccia. Da lì sarebbe sgorgata l'acqua. E i «ribelli» si sarebbero calmati.

Come davanti al Faraone e ai sapienti egizi, come davanti alle truppe del Faraone, Mosè non fece ricorso alle parole, ma alla magia. Usò la potenza di un pezzo di legno che teneva in mano per appoggiarsi. Ora doveva far scorrere l'acqua dalla roccia.

Ma non fu l'ultima delle sue magie. Mosè era solo [268] e sapeva di essere sfuggito a un linciaggio. Sua sorella Miriam era morta ed era stata sepolta a Qadesh. Aronne, colui che sapeva parlare, era morto sulla cima della montagna di Hor e «tutti quelli della casa di Israele lo piansero per trenta giorni». I figli di Israele continuavano a lamentarsi. Aborrivano la manna. Dicevano: «La nostra anima è disgustata di questo pane troppo leggero». Era un'offesa non più a Mosè, ma a Iahvè stesso, che aveva fatto crescere la manna «come la brina sul terreno».

Era l'ora di un nuovo e misterioso castigo: «Allora Iahvè mandò contro il popolo i serpenti ardenti e quelli morsero il popolo: molti morirono nel popolo di Israele». Che questa volta non si rivoltò contro Mosè, ma chiese il suo aiuto: «Abbiamo peccato, perché abbiamo parlato contro Iahvè e contro di te. Intercedi presso Iahvè perché allontani da noi i serpenti!».

Ancora una volta la risposta fece a meno delle parole. Iahvè disse a Mosè: «Fatti un serpente di bronzo e posalo sopra un'asta: chiunque sarà stato morso e lo vedrà, vivrà». Bastone e serpente erano stati già, per Mosè, i suoi primi strumenti magici. Con quelli aveva sgominato i sapienti egizi, che pure pretendevano di sapere di magia più di ogni altro. Ora avrebbe dovuto usarli di nuovo – e la variazione era enigmatica. Non si trattava più di gettare il bastone

davanti al Faraone e trasformarlo in serpente. Ora Mosè doveva forgiare un serpente metallico e ardente, quindi un perfetto idolo; e doveva appoggiarlo su un'asta ricurva, come sul suo bastone. E il prodigio non sarebbe più stato la metamorfosi dell'uno nell'altro, ma il puro fatto di guardarli. Non solo: il prodigio sarebbe avvenuto soltanto per coloro che erano già stati intaccati dal male: «Chiunque sarà stato morso e lo vedrà, vivrà!». Ciò che avrebbe deciso della salvezza sarebbe stata la *visione* di un idolo. In apparenza, [269] nulla di più contrario alla dottrina di Iahvè. O si poteva pensare che in questa occasione estrema, esacerbata, quando i figli di Israele cadevano uno a uno nel deserto e Mosè non era in grado di dire più una parola, Iahvè avesse fatto ricorso a una sua dottrina estrema, che non aveva mai nominato prima. E ora si manifestava in un baleno che salvava, ma subito si richiudeva.

Molti anni dopo quel giorno nel deserto – e nessuno può dire con certezza quanti – i figli di Israele erano insediati a Gerusalemme ed Ezechia, uno dei loro re, fu il primo che, a distanza di un secolo da un altro re, Ioas, «fece sparire le alture e spezzò le stele, tagliò le Asherah e fece a pezzi il serpente di bronzo che Mosè aveva fatto, perché sino allora i figli di Israele gli offrivano incenso: lo chiamavano Nechushtan». La distruzione delle Asherah era ciò che da tempo si aspettava. Ma il serpente di bronzo? Qui d'improvviso riapparve quell'oggetto prodigioso che Mosè aveva foggiato. Nessuno prima aveva detto che quel serpente era rimasto a Gerusalemme, nel Tempio di Salomone, come oggetto di culto a cui si offriva l'incenso. Era un oggetto sacro e venerabile o un idolo come tanti altri? Ezechia lo «fece a pezzi» con la stessa furia con cui aveva frantumato le stele sulle alture. Ma qui si mostrava un enigma teologico, che il secondo libro dei Re trascura. È possibile essere salvati da un'immagine e al tempo stesso condannare quella stessa immagine? E come mai, sin dai tempi di Mosè, quel serpente di bronzo era stato un oggetto di culto, mentre altri animali in metallo venivano esecrati? Fare a pezzi il serpente di bronzo non era anche un oltraggio a Mosè? Eppure il testo biblico afferma subito che «non ci fu più un re come lui [Ezechia] fra [270] tutti i re di Giuda» e si precisa che «osservò tutti i comandamenti che Iahvè aveva imposto a Mosè». Quindi Mosè gli era sempre presente. Ma la questione del serpente di bronzo andava ben oltre Ezechia e investiva tutta la storia degli Ebrei. Finché un giorno Gesù, parlando a Nicodemo, disse queste parole, che ci sono giunte soltanto attraverso Giovanni: «E così come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così si deve innalzare il Figlio dell'Uomo, perché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia vita eterna». Era una nuova affermazione, trasposta, della *salvezza attraverso l'immagine*. Ma se il serpente di bronzo veniva fatto a pezzi come uno qualsiasi degli «sporchi idoli», nulla rimaneva da contemplare come annuncio di salvezza.

Finché i figli di Israele avevano vissuto nel deserto, avevano potuto evocare gli dèi abbandonati dell'Egitto – o addirittura provare a plasmare nuovi idoli. Ma erano tutti fantasmi. Ora, fra l'uscita dal deserto e l'entrata in Canaan, ebbero invece modo di incontrare altri popoli che in quei luoghi stessi veneravano i loro dèi e li celebravano in santuari. E soprattutto erano insidiose le donne che al culto di quegli dèi si dedicavano.

Come si vide nella terra di Moab, che prendeva nome dal figlio primogenito di Lot e di sua figlia. Erano parenti, ma parenti impuri, nati dall'incesto. Iahvè aveva detto: «Non angustiare Moab, non fargli guerra», ma i figli di Israele e i Moabiti vivevano nel sospetto reciproco. In quei luoghi si adorava Camos, «una pietra nera a forma di donna». E proprio a Shittim, alle Acacie, dove i figli di Israele si erano fermati, c'era un luogo che si chiamava «il pozzo della lussuria».

Allora accadde che «il popolo cominciò a fornicare [271] con le figlie di Moab. Invitarono il popolo ai sacrifici per i loro dèi, il popolo mangiò e si prosternò davanti ai loro dèi. Israele aderì a Baal-Peor e la collera di Iahvè si infiammò contro Israele». Per placarla non bastò far impiccare «davanti al sole», come Iahvè aveva ingiunto a Mosè, «tutti i capi del popolo». Occorse anche un episodio, quando una Madianita – donna dei luoghi dove Mosè aveva vissuto per quaranta anni – si insinuò tra i figli di Israele «mentre questi piangevano all'entrata della Tenda dell'Incontro». Era un sotterfugio per un appuntamento amoroso. Ma Pinchas, nipote di Aronne, se ne accorse, sorprese a letto la Madianita e il figlio di Israele e «li trafisse entrambi, l'uomo di Israele e la donna, nel basso ventre. Allora il flagello cessò di pesare sui figli di Israele». Secondo alcuni, sorretto da una forza subitanea e prodigiosa, Pinchas riuscì anche a sollevare sulla punta della sua lancia quei due corpi congiunti e trapassati. Tutti dovevano vederli. Iahvè disse allora che Pinchas aveva salvato i figli di Israele, «mostrandosi geloso al posto mio in mezzo a loro, sicché non ho sterminato i figli di Israele nonostante la mia gelosia».

Questo si legge nei *Numeri*, 25, 1-11. Ma Ernst Sellin, biblista severo e audace, non era convinto. Doveva esserci un'omissione, una enorme omissione. E pensò di trovarla accennata in alcuni versetti di Osea. C'era una tradizione insabbiata da riscoprire. Secondo quella tradizione, «Mosè alle Acacie, Shittim, nel santuario del suo Dio e del suo stesso popolo, dopo l'adesione [del popolo] a Baal-Peor, a causa della quale era stato chiamato a penitenza e aveva espiato, era stato subdolamente ucciso». Frase faticosa e tormentosa che enunciava l'orribile verità espunta dai Numeri e riaffiorante non solo in Osea, [272] ma anche in Neemia e nel Deutero-Isaia. Se Mosè era stato il primo dei profeti, anzi colui che aveva spiegato che cos'era un profeta, e se la sorte dei profeti, come poi sarebbe stato affermato più volte, sino alla grandiosa ricapitolazione di Stefano davanti al sinedrio, era quella di venire uccisi, così doveva essere accaduto a Mosè stesso. Se Osea diceva: «Hanno scavato una fossa profonda alle Acacie, Shittim», quella doveva essere la tomba isolata e presto ignorata di Mosè, nella terra di Moab, di fronte a Beth-Peor. E Sellin annotava: «Questo è un tratto che naturalmente salta all'occhio nel fondatore di una religione».

Compatti, i biblisti volsero lo sguardo altrove, dopo il libro di Sellin. Soltanto Freud volle fondare il suo *Mosè* sulla sua ipotesi, come fosse acquisita. Quando un amico gli disse che Sellin in seguito aveva ritrattato (e non era esatto) la sua teoria, Freud rispose: «Potrebbe essere vera lo stesso».

Canaan era il paese dove erano vissuti Isacco per tutta la sua vita e per una parte della loro vita Abramo e Giacobbe. Dopodiché i figli di Israele avevano passato più di quattrocento anni in Egitto. E non avevano più avuto a che fare con Canaan, paese di cui alla fine pressoché nulla sapevano. Canaan era solo un nome che appariva nelle storie di tre antenati. Non molto dissimile era la situazione degli Ebrei che, secoli dopo, andarono in Palestina partendo dalla diaspora. Per loro, la Palestina era un luogo che si incontrava in un libro: la Bibbia.

I figli di Israele sapevano che Canaan era la Terra Promessa per loro da Iahvè e che era abitata da altri, ma poco più. Non sapevano se «la popolazione che vi abita è forte o debole, se è poco numerosa o in gran numero; e anche come è il

paese dove abita, se [273] è buono o cattivo; e che cosa sono le città in cui abita, se sono accampamenti o fortezze; e se la terra è grassa o arida, se ci sono alberi o no». Da un vasto regno come l'Egitto si erano mossi, patendo la fame, verso una terra che poteva anche essere inospitale e frusta. Una terra che forse non conosceva neppure l'ombra di un albero. Coloro che andarono in avanscoperta dovettero arrivare fino al torrente di Eshkol prima di trovare un grappolo d'uva. Lo portarono indietro, dopo quaranta giorni, insieme a melagrane e fichi. Erano la prova che nella Terra Promessa qualcosa cresceva.

Aggiunsero che nel paese scorrevano davvero il latte e il miele, anche se certamente non l'avevano visto. Ma avevano constatato che c'erano grandi città fortificate – e lì abitava Amaleq, il primo dei nemici. Ma c'erano anche l'Ittita, il Gebuseo, l'Amorreo, il Cananeo. Tutti futuri nemici. Tutti forti. C'erano anche dei giganti. Davanti a loro, gli uomini di Israele si erano sentiti «come cavallette».

Poco prima di morire, Mosè si trovò nuovamente dinanzi alle acque: il Giordano. Era partito dal Mar Rosso e ora si fermava davanti a questo grande fiume. Fu allora che Iahvè gli ordinò di dare ultime istruzioni, chiare come mai prima, ai figli di Israele su ciò che avrebbero dovuto fare, non più sotto la sua guida, di là da quelle acque: «Quando avrete traversato il Giordano verso il paese di Canaan e avrete sgominato davanti a voi tutti gli abitanti del paese, distruggerete tutte le loro immagini, distruggerete tutte le loro statue di metallo fuso e annienterete tutte le loro alture. Voi possiederete il paese e vi abiterete, perché vi ho dato il paese per possederlo. Spartirete il paese a sorte, tra le vostre famiglie; ai più numerosi [274] darete una eredità più grande e ai meno numerosi una eredità minore; a ciascuno andrà ciò che gli tocca per sorte. Spartirete tra voi secondo le tribù paterne. Se non sgominate dinanzi a voi gli abitanti del paese, coloro che avete lasciato diventeranno spine nei vostri occhi e pungoli nei vostri fianchi, vi attaccheranno sulla terra dove abiterete. E allora ciò che mi ero risolto di fare a loro lo farò a voi».

Era venuta l'ora del congedo. Mosè aveva centoventi anni, diceva che non poteva più «uscire e tornare», ma «il suo occhio non era diventato opaco e la sua freschezza non era scomparsa». Certamente avrebbe potuto seguire il suo popolo di là dal Giordano, nella Terra Promessa. Ma Iahvè gli aveva detto: «Tu non passerai questo Giordano». Poi Iahvè aveva proseguito, senza riferirsi a Mosè, se non per quanto riguardava il passaggio di consegne: «Iahvè, il tuo Dio, è lui che passerà davanti a te, lui che sterminerà queste nazioni davanti a te e tu le spodesterai. Sarà Giosuè a passare davanti a te, secondo ciò che ha detto Iahvè».

Allora Mosè volle scrivere la Legge: «Poi Mosè scrisse questa Legge, la diede ai sacerdoti, figli di Levi, che portavano l'Arca dell'Alleanza di Iahvè, e a tutti gli anziani di Israele». E Mosè raccomandò che sette anni dopo, «nell'anno della remissione e per la festa dei Tabernacoli», avrebbero dovuto *leggere quella Legge* «davanti a tutto Israele»: uomini, donne, bambini, ospiti. I quaranta, angosciosi anni del deserto erano finiti – e ormai soltanto un ricordo. Ora occoreva concentrarsi su una lunga lettura pubblica, perché tutti, senza eccezione, potessero «adoperarsi a praticare tutte le parole di questa Legge». Era l'inizio del canone, osservano i commentatori moderni, anche [275] se «l'idea di una lettura di tutto il Deuteronomio in presenza di una grande comunità in festa crea delle difficoltà».

Ma non era la fine: «Allora Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo. Disse: "Ecco il sangue dell'Alleanza che Iahvè ha concluso con voi secondo tutte queste parole!"». Evidentemente il libro, da solo, non bastava. E anche il sangue, da solo. Forse era bastato in un'altra epoca, ora non più. Ora occorreva il libro. Ma il libro non poteva sconnettersi dal sangue. Occorreva che il sangue lo precedesse e lo seguisse. Occorreva una sostanza che fosse *il vivente*. Fluida, continua, dove la parola potesse immergersi e da cui potesse emergere. Ma il sangue al tempo stesso contaminava. Era sangue di animali uccisi. Era ciò che è vivente, ma anche ciò che diventa visibile soltanto attraverso l'uccisione. Il sangue era l'invisibile che si manifestava con l'uccisione. Se si voleva giungere all'invisibile, occorreva passare dall'uccisione, inflitta o subita.

Subito dopo, «Iahvè disse a Mosè: "Ecco che si avvicinano i giorni della tua morte. Chiama Giosuè, rimanete nella Tenda dell'Incontro perché gli dia ordini"». Di nuovo, si imponeva la decisione per il comando; e, subito dopo, si parlava di qualcosa che doveva essere letto: un cantico. «Mosè scrisse questo cantico in quel giorno e lo insegnò ai figli di Israele». Non era un cantico di gloria, ma di testimonianza contro Israele stesso, perché – disse Mosè – «dopo la mia morte vi corromperete e devierete dal cammino che vi ho prescritto».

Fu l'occasione per raccontare il più oscuro e indecifrabile di tutti gli eventi: l'elezione di Israele. Occorreva risalire alle origini: «Quando l'Altissimo divise i popoli, / quando disseminava i figli di Adamo, / allora stabilì i confini fra i popoli / secondo il numero [276] dei figli di Israele; / poiché la parte di Iahvè fu il suo popolo, / Giacobbe la sua parte di eredità».

Iahvè aveva affidato ai suoi Angeli il compito di sovrintendere ciascuno a un popolo. A tutti eccetto uno, quello dei figli di Giacobbe, che Iahvè si riservò come sua parte. Ma dove trovarlo? «Lo trova in un luogo deserto, / in un turbine di ululati; / lo avvolge, lo cura, / lo protegge come la pupilla del suo occhio. / Come un'aquila che smuove il suo nido / e plana sui suoi piccoli, / dispiega le sue ali e li accoglie / portandoli via fra le sue piume». Era stata questa la prima apparizione di Israele. Con tutti gli altri popoli Iahvè avrebbe avuto contatto attraverso la mediazione dei suoi Angeli. Solo con Israele il rapporto sarebbe stato immediato. Così vicino, avrebbe detto Giobbe un giorno, da non lasciare neppure «il tempo per inghiottire la saliva».

Questo era accaduto, per chi voleva conoscere gli eventi. Ma perché fosse accaduto – e soprattutto perché fosse accaduto in quel modo e in quei luoghi – rimaneva inspiegato. Perché la «parte» di Iahvè doveva trovarsi in un deserto ululante? Con cautela, e quasi sottovoce, Gerhard von Rad ha osservato che «la strana concezione secondo cui Iahvè avrebbe "trovato" Israele nel deserto non può essere semplicemente ascritta alla libertà poetica». Anzi, potrebbe essere la tradizione più arcaica sull'elezione, riaffiorante in Osea: «Come uva nel deserto / avevo trovato Israele».

Prima di entrare in Canaan, i figli di Israele erano stati istruiti sulla Legge e su alcuni eventi futuri: fra questi il fatto che un giorno – non si diceva quanto lontano – «potrai stabilire al di sopra di te un re, scelto da Iahvè». Si prevedeva che Israele lo avrebbe [277] chiesto per spirito di imitazione, volendo possedere un re «come tutte le nazioni all'intorno». Ma anche qui occorreva fissare certe limitazioni: non doveva essere straniero; non doveva avere troppi cavalli, per paura che tornasse in Egitto a procurarsi ancora più cavalli; non doveva avere troppe mogli, perché non gli facessero deviare il cuore; non doveva avere troppo oro e troppo argento. Ma soprattutto doveva sempre – «tutti i giorni della sua vita» – leggere un libro, una copia della Legge che avrebbe trovato dai Leviti. Un re che legge un solo libro, ogni giorno, «perché il suo cuore non si innalzi al di sopra dei suoi fratelli» era il re ideale – e a un certo punto,

non troppo vicino, si sarebbe manifestato anche per i figli di Israele.

I figli di Israele dovevano anche sapere – e Iahvè li avvertì, tramite Mosè – che una nuova figura si sarebbe mostrata: il profeta: «Iahvè, il tuo Dio, susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta come me: è lui che ascolterete!». Quindi Mosè non era unico, ma capostipite di una nuova dinastia. Non si sarebbero più chiamati maghi e sapienti, come ancora si poteva considerare Mosè, ma avrebbero rivendicato quel nome nuovo: profeta. Come si poteva riconoscerli? La risposta fu netta: «Se il profeta parla a nome di Iahvè e ciò che dice non ha luogo, non accade, è parola che Iahvè non ha detto, il profeta l'ha detta per presunzione, non ne avrai paura!». Con i profeti si entrava – e non se ne sarebbe più usciti – nel regno dei fatti, degli accadimenti verificabili.

Subito prima di enunciare il Decalogo, Iahvè disse a Mosè: «Sono un Dio geloso, che punisce sui figli la colpa dei padri, fino alla terza e quarta generazione». Quando poi, dopo la morte di Aronne, Iahvè cominciò a esporre tutti i precetti che i figli di Israele [278] dovevano osservare, a un certo punto disse: «I padri non saranno giustiziati per i figli e i figli non saranno giustiziati per i padri: ciascuno sarà giustiziato per le sue colpe». Quest'ultima frase era sconvolgente. Geremia e Ezechiele un giorno la ripresero. E il principio si ritrova a fondamento dello *ius*, da Giustiniano al Code Napoléon.

Gli uomini non avrebbero più potuto punire i figli per i padri, ma Iahvè avrebbe continuato a colpire per generazioni i discendenti di chi aveva violato i suoi precetti. Molti commentatori, preoccupandosi di giungere subito alla maestà del Decalogo, sono passati frettolosamente su queste parole. Che avevano però una tagliente precisione: che la punizione di Iahvè si estenda fino «alla terza e quarta generazione» del colpevole viene ripetuto in *Esodo*, 34, 7, *Numeri*, 14, 18 e *Deuteronomio*, 5, 9. Come si potevano allora conciliare le parole di Iahvè? Ancora una volta, tutto ruotava intorno alla colpa. Era circoscritta, puntuale? O era diffusa, mobile, a mala pena arginabile? Anche in questo caso, come per tutte le parole di Iahvè, non c'era scelta: occorreva accettarle tutte, simultaneamente. Questo toccava a coloro che osservavano i precetti portandoli sulla fronte sotto forma di filatteri e ricordandoli senza tregua. Ma ciò che più contava non era l'osservanza dei singoli precetti. Piuttosto, era il riconoscimento della Legge come entità sovrana, onniavvolgente e aleggiante su tutto. Anche altri popoli avrebbero avuto codici minuziosi e regole ossessive. I figli di Israele avrebbero avuto *la Legge*: «Queste parole che ti prescrivo oggi saranno sul tuo cuore, le inculcherai nei tuoi figli e ne parlerai, quando sarai seduto in casa tua e quando sarai sulla strada, quando ti coricherai e ti alzerai, le attaccherai come segno sulla tua mano e serviranno da filatteri fra i tuoi occhi, le scriverai sugli stipiti della [279] tua casa e sulle tue porte». Più importante dei singoli precetti della Legge era il fatto che la Legge fosse l'entità suprema e onnipresente, di là dalla quale nulla era ammissibile. Fu questa la differenza irriducibile fra la Legge di Mosè e ogni altra. Ma un giorno sarebbe venuto chi avrebbe parlato di «quelle prevaricazioni che appartenevano alla precedente alleanza». Quindi si apriva la possibilità che, all'interno della Legge stessa, si celasse il sopruso.

Premeva a Iahvè non solo che i figli di Israele obbedissero a tutti i suoi precetti, ma che non ne aggiungessero altri: «Ogni cosa che vi ordino veglierete per farla: non vi aggiungerai nulla e non ne toglierai nulla». La Legge di Iahvè era *tutta* la legge. Agli uomini non era concesso aggregarle neppure un codicillo. E l'applicazione della Legge doveva essere sistematica. Era un'immensa novità e Iahvè non lo nascondeva. Anzi, aveva stabilito un momento iniziale a partire dal quale la Legge avrebbe dovuto essere applicata nella sua interezza: «Quando avrete attraversato il Giordano e abiterete nel paese di cui Iahvè, vostro Dio, vi concede il possesso, quando vi avrà procurato la quiete rispetto a tutti i vostri nemici all'intorno e voi vi abiterete in sicurezza». A partire da allora, non vi sarebbe stata altra possibilità se non quella di applicare la Legge. Allora la vita non sarebbe stata più come negli anni del deserto: «Non agirete come agiamo qui oggi, ciascuno come sembra giusto ai suoi occhi, perché fino a oggi non siete arrivati al luogo della quiete e all'eredità che ti dà Iahvè, Dio tuo».

Quanto alla guerra, Mosè mise subito in chiaro che c'erano due regimi ben diversi. Il primo, applicabile [280] a «tutte le città che saranno molto distanti da te», non differiva da quello in uso presso altri popoli del Medio Oriente. Si cominciava proponendo pace e sottomissione da parte delle città. Se gli avversari non accettavano, si assediava la città e la si attaccava. A quel punto ogni maschio doveva essere passato a fil di spada. «Ma le donne, i bambini, il bestiame, tutto ciò che ci sarà nella città, tutte le sue spoglie, le prenderai come bottino e mangerai le spoglie dei tuoi nemici che ti ha dato Iahvè, il tuo Dio».

Tutt'altro invece Mosè prescriveva per le «città di quei popoli che Iahvè, il tuo Dio, ti dà in eredità». Si trattava di popoli che dovevano essere isolati da tutti gli altri e votati allo *herem*, quindi sterminati. Ma qual era la colpa specifica di quei popoli? Innanzitutto trovarsi ad abitare quei luoghi che Iahvè aveva promesso ai figli di Israele. Luoghi nei quali non doveva rimanere traccia di un passato, comunque riprovevole.

Inoltre, l'eventualità che «vi insegnino a imitare tutti gli abomini che fanno per i loro dèi, cosa che vi farebbe peccare contro Iahvè, vostro Dio». Qui si arrivava al punto più grave: l'imitazione. I popoli da sradicare non praticavano certo culti molto dissimili rispetto a quelli di altri Semiti, fino alla Mesopotamia. Ma erano più insidiosi, perché sarebbero stati a contatto con i figli di Israele. E questo sarebbe bastato a scatenare la prima delle colpe: l'imitazione. La quale, sotto qualsiasi sua forma, è pur sempre una *uscita da sé*, un tradimento momentaneo e provvisorio, ma tale da far intravedere la possibilità di un tradimento totale e definitivo. Era quello che Mosè aveva constatato scendendo dal Sinai, tra i fumi e le grida di coloro che danzavano intorno a un animale dorato. Che l'imitazione sia il primo fra tutti i mali era una delle più segrete novità nella dottrina che Mosè stava esponendo. [281] Questo non andava dichiarato in modo esplicito, ma doveva innervare tutti i precetti. E questo implicava l'unicità della dottrina. Tutte le altre, a cominciare dall'egizia, che era la più venerabile, potevano *tradursi* l'una nell'altra, grazie a stratagemmi e artifici. Mentre Mosè rifiutava la traducibilità e addirittura ne faceva l'origine di ogni male.

Lo *herem* non era soltanto una misura di guerra. Nell'Esodo si ingiunge, in stile apodittico: «Chi sacrifica agli dèi, eccetto al solo Iahvè, sarà votato allo *ḥerem*». In nessun altro luogo del Medio Oriente si poteva incontrare una regola simile. La convivenza fra dèi era sempre precaria e tumultuosa, ma la possibilità di un reciproco sterminio era esclusa. E non si trattava soltanto di colpire chi sacrificava ad altri dèi. Si poteva essere sviati e sedotti da un «profeta» di questi altri dèi, «anche se si compie il segno o il prodigio che ti ha predetto». L'insidia poteva anche venire da altri, che non erano profeti: fra i quali «tuo fratello, figlio di tua madre, tuo figlio o tua figlia, la donna che tu abbracci, l'amico

che è un altro te stesso». Se uno di questi avesse sussurrato: «Andiamo e serviamo altri dèi», non c'era scampo: «Dovrai ucciderlo». E sarà «la tua mano» a ucciderlo, violando il Decalogo. Ma neppure questo basterà. Seguirà poi «la mano di tutto il popolo, lo lapiderai con pietre e morirà».

Schiere di biblisti si sono premurati di spiegare che l'entrata dei figli di Israele nella terra dove scorrevano latte e miele fu un processo di infiltrazione graduale, per lo più pacifica, nel corso del quale i nuovi arrivati tendevano a insediarsi nelle «regioni montane palestinesi, ancora in larga misura non coltivate», [282] e solo in una fase successiva avrebbero cominciato a spingersi nella pianura, punteggiata dalle città-stato dei Cananei, secondo le esigenze della transumanza. Delle imprese militari dei figli di Israele non rimane traccia accertabile. Le rovine di Ai e di Gerico risalgono a secoli prima della presunta conquista raccontata in Giosuè. Secondo von Rad, da tutto ciò «appare chiaro che i veri scontri guerreschi con i Cananei erano secondari». E Caspari non esitava ad affermare che gli Israeliti erano stati invischiati nella guerra senza volerlo, subendo «un doloroso tirocinio bellico attraverso indottrinatori stranieri». La colpa? Era sempre degli stranieri – o delle straniere.

Eppure Iahvè aveva parlato in altro modo, già quando i figli di Israele erano nel deserto, guidati da Mosè: «Divorerai tutti i popoli che Iahvè, il tuo Dio, ti consegna, il tuo occhio non si impietosirà su di loro e così non servirai i loro dèi, perché sarebbe una trappola per te». E, perché fosse ben chiaro di quali popoli si trattava, Mosè aveva aggiunto, subito dopo aver enunciato il Decalogo: «Quando Iahvè, il tuo Dio, ti avrà fatto entrare nel paese dove entrerai, e avrà espulso davanti a te numerosi popoli, l'Ittita, il Girgascita, l'Amorreo, il Cananeo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo, sette popoli più numerosi e più potenti di te, quando Iahvè, il tuo Dio, li avrà consegnati davanti a te e tu li avrai sconfitti, li voterai all'anatema, *herem*, non ti alleerai con loro, e non avrai pietà di loro, non ti alleerai per via di matrimoni con loro, non darai tua figlia a uno dei loro figli e non prenderai una delle loro figlie per tuo figlio, perché distoglierebbe tuo figlio dal mio seguito e lui servirebbe altri dèi, la collera di Iahvè si accenderebbe contro di voi e presto vi sterminerebbe».

[283] Quando Israele fu sul punto di attraversare il Giordano, Iahvè disse a Mosè che doveva salire sul monte Nebo e lì morire come già – su un'altra montagna – era morto suo fratello Aronne. Così, Iahvè disse a Mosè, «potrai vedere soltanto da lontano il paese, ma non vi entrerai, in questo paese che do ai figli di Israele». Quella morte sulla soglia del compimento era la punizione per qualcosa che era accaduto anni prima, «perché mi siete stati infedeli, in mezzo ai figli di Israele, presso l'acqua di Meribah, nel deserto di Tsin». Quel giorno la «lite» di Israele con Iahvè si era risolta, ancora una volta, grazie a un prodigio: l'acqua che sgorgava dalla roccia. Ma il prodigio è un segno di debolezza. E quello era stato anche il giorno del dubbio radicale: non già che a Iahvè fossero preferibili altri dèi, ma semplicemente che Iahvè non ci fosse. Mosè venne punito perché si era trovato in mezzo a quella lite, come un mediatore che finisce per essere malmenato dai due contendenti. La domanda sulla presenza di Iahvè scatenò ciò che accadde subito dopo: «Allora venne Amaleq e combatté contro Israele a Rephidim». Amaleq sarebbe stata l'ombra perenne di Israele. Anche loro avrebbero potuto essere trovati e scelti da Iahvè in mezzo al deserto e agli ululati. E invece seguivano i passi di Israele come un suo antitipo, pronti a colpire e a dileguarsi. La loro mira non era soltanto di sconfiggere Israele, ma di annientarlo, fare sì che non esistesse più, così come Israele aveva dubitato che Iahvè esistesse.

Nella lista dei sette popoli che risiedevano in Canaan non comparivano gli Amaleciti. Eppure in Canaan vivevano anche loro, verso il bordo meridionale. Ma erano nomadi. Non avevano un territorio che [284] potessero rivendicare come loro. Anche questo li rendeva simili ai figli di Israele nella loro uscita dall'Egitto. Gli Amaleciti non volevano accettarli, perché ci sarebbero stati altri nomadi in Canaan. Da ciò venne il sospetto, per gli Ebrei, che gli Amaleciti fossero un nemico letale. Per questo erano stati attaccati cominciando da coloro che si attardavano nelle retrovie, sfiniti dalla marcia nel deserto, ormai incapaci di combattere contro qualcosa di diverso dal deserto stesso.

Per la prima volta, Israele aveva incontrato chi voleva eliminare Israele in quanto tale. Quel ricordo non si confondeva con nessun altro. Non si trattava di uno dei tanti casi di guerra. Israele aspettò il momento in cui sarebbe subentrata una parvenza di calma, dopo aver debellato i precedenti abitatori della Terra Promessa. Sembrava che non rimanesse altro da fare, se non offrire primizie e decime a Iahvè. E osservare i suoi precetti. Ma così non era. Rimanevano ancora gli Amaleciti – ed erano una storia a parte. Soltanto loro si erano procurata una esecrazione inestinguibile, rinnovata di generazione in generazione, per ciò che avevano fatto *un certo giorno*, a Rephidim. Il Deuteronomio lo precisava nel dettaglio: «Ricorda quel che ti ha fatto Amaleq, sulla via, quando uscivate dall'Egitto, come è andato verso di te, sulla via, e ha tagliato la ritirata di tutti i tuoi che erano malandati nelle retrovie, mentre tu stesso eri sfinito ed esausto». Con loro non sarebbe bastato sconfiggerli e asservirli. Il compito era più raro e difficile. E anche questo il Deuteronomio volle precisare: «Allorché Iahvè, il Dio tuo, ti avrà concesso la quiete riguardo a tutti i vostri nemici intorno, nel paese che Iahvè, il Dio tuo, ti dà in eredità per possederlo, cancellerai il ricordo di Amaleq al di sotto dei cieli: non [285] dimenticarlo!». La memoria doveva servire per una abrasione della memoria.

Mosè era giunto alla fine di un lunghissimo discorso, in cui aveva voluto compendiare tutto, perché sapeva che quel discorso era l'ultimo. E disse: «Ecco! Oggi ho messo davanti a te la vita e il bene, la morte e il male. Ciò che oggi ti ordino è di amare Iahvè, Dio tuo, e di camminare sulle sue vie, di osservare i suoi comandamenti, i suoi precetti e le sue sentenze. Allora vivrai e ti moltiplicherai». Mosè non disse che aveva messo davanti a chi lo ascoltava *la vita e la morte*, come sarebbe stato ovvio. Disse «la vita e il bene», di contro a «la morte e il male». La morte continuava a essere qualcosa che doveva essere soltanto scacciato, espulso, espunto. Ma la cui presenza doveva essere riconosciuta in ogni dettaglio da chi si proponeva di attuare il primo degli ordini di Mosè: «Amare Iahvè».

Il giorno stesso in cui Mosè recitò dinanzi a tutti il suo cantico, Iahvè gli aveva chiesto di salire sul monte Nebo. E aveva aggiunto: «Guarda il paese di Canaan che do in proprietà ai figli di Israele; poi muori sulla montagna dove sarai salito e riunisciti ai tuoi antenati, così come tuo fratello Aronne è morto a Hor, sulla montagna, e si è riunito ai suoi antenati». Allora Mosè pronunciò parole di benedizione per ciascuna delle dodici tribù e salì sul Nebo, per morire.

Mosè fu pianto per trenta giorni, così come per trenta giorni era stato pianto suo fratello Aronne. Di lui fu detto: «Non è più apparso in Israele un profeta come Mosè, lui che Iahvè ha conosciuto faccia a faccia».

A differenza dei patriarchi, Mosè arrivò da solo alla [286] morte. Miriam e Aronne lo avevano preceduto. Seforah e il figlio Gershom erano tornati a Madian. Anche la tomba di Mosè fu solitaria, in un luogo vicino a Canaan ma fuori da

Canaan, «nella valle che è nel paese di Moab, di fronte a Beth-Peor». Ma non si sa esattamente dove: «Nessuno ha conosciuto la sua tomba fino a oggi».

La Bibbia non lo dice, ma varie tradizioni lo attestano: Mosè non si rassegnava ad accettare la decisione di Iahvè, secondo cui non avrebbe potuto mettere piede nella Terra Promessa. Chiese perfino di entrarvi non come capo del suo popolo, ma come una persona qualunque. Anche questo gli fu negato. «Non potrai attraversare il fiume» fu la risposta di Iahvè. Mosè chiese allora che almeno le sue ossa, come sarebbe avvenuto per Giuseppe, potessero essere sepolte nella Terra Promessa. «No, nemmeno le tue spoglie potranno attraversare il fiume». Questo era ancora più inaccettabile – e incomprensibile. Mosè chiese allora perché. Iahvè rispose che, quando le figlie di Iethro lo avevano presentato al padre, avevano detto: «Un Egizio ci ha liberate dalle mani dei pastori». E allora Mosè non le aveva corrette, per dire che non era un Egizio ma un Ebreo. E solo chi riconosce la sua origine può essere accolto nella terra di Israele. Ancora una volta, l'Egitto era un ostacolo e una barriera, innanzitutto per colui che aveva liberato i figli di Israele dall'Egitto stesso.

Prima degli uomini, per Israele l'avversario era l'acqua. Come il Mar Rosso gli aveva permesso di essere attraversato a piede asciutto, così doveva avvenire con il Giordano. Questa inimicizia verso l'acqua, [287] unita al desiderio di un paese dove tutto doveva scorrere e traboccare, contrassegnava Israele fin dall'inizio, quando era stato un «Arameo errante» e aveva attraversato steppe e deserti, sempre in cerca di un luogo liquido e sovrabbondante. *Passare attraverso le acque* era qualcosa di cui Israele non si riteneva capace, se non con aiuto divino. Ed era una cicatrice che attraversava tutto ciò che Israele pensava e sentiva. Ma non poteva essere diversamente. Così «i sacerdoti che portavano l'Arca dell'Alleanza di Iahvè si fermarono a piede asciutto, in mezzo al Giordano, mentre tutto Israele passava a piede asciutto, sino a che tutta la nazione finisse di passare il Giordano».

Coloro che avevano appena attraversato il Giordano erano tutti nati nel deserto e nessuno era stato circonciso. Nulla somigliava di più a una materia da sgrezzare. Non avevano mai visto l'Egitto e ignoravano tutto di Canaan. Mancava a quei giovani un tratto essenziale, prima di entrare nel mondo abitato: il *taglio*, la separazione, quindi la circoncisione. I popoli di Canaan già erano terrorizzati per l'imminente invasione di quelle tribù che avanzavano dal deserto e «gli mancò il fiato in presenza dei figli di Israele». Ma Giosuè sapeva che di quei figli di Israele non si poteva ancora dire che fossero veramente tali. Giovanni Crisostomo lo avrebbe spiegato con la massima chiarezza: gli Ebrei non potevano pretendere di far passare la circoncisione come «un singolo comandamento», quando «è invece il comandamento che impone a voi l'intero giogo della Legge». Come Iahvè aveva prescritto la circoncisione ad Abramo ben prima di dettare le Tavole della Legge a Mosè, così bisognava considerare la circoncisione come il presupposto di ogni altra regola. Nulla infatti può essere [288] usato e accettato *così com'è*, né tra i frutti della terra né tra gli uomini. Tutto richiede un taglio, una cesura: «Quando pianterete un albero da frutto, tratterete il suo frutto come il suo prepuzio: per tre anni saranno per voi come prepuzi, non ne mangerete. Il quarto anno, tutto il frutto sarà consacrato in festa a Iahvè. Nel quinto anno, mangerete il frutto». Con i maschi accadeva lo stesso, ma il prepuzio andava tagliato già otto giorni dopo la nascita.

Se non si era circoncisi, non si poteva entrare nella vita piena. Coloro che erano nati nel deserto e si apprestavano a entrare nella Terra Promessa dovettero fermarsi su una collina ricca di selci. Giosuè ordinò che venissero tutti circoncisi. Da allora il luogo si chiamò Collina dei Prepuzi. Fu quello anche l'ultimo luogo in cui i figli di Israele mangiarono la manna. Da allora, sarebbe stata soltanto un ricordo, misto di sollievo e sgradevolezza. Poi «mangiarono i prodotti del paese di Canaan», dove non scorrevano latte e miele, ma la terra sovrabbondava di frutti.

Nella sua aspra malevolenza, Giovanni Crisostomo trovò conferme, otto secoli dopo, nel sommo dottore dell'ebraismo Maimonide. Verso la fine della *Guida dei perplessi* si legge che Mosè volle reintrodurre la circoncisione, abbandonata per più di quattrocento anni, nella notte stessa dell'uscita dall'Egitto, sicché il sangue della circoncisione si mescolò con il sangue dell'agnello che veniva spalmato sugli stipiti delle porte. Con impavida sicurezza, Maimonide ignorò che di tutto questo non vi era traccia nella narrazione dell'Esodo.

È vero però che, subito dopo la descrizione di ciò che avvenne nella notte dell'uscita dall'Egitto, Iahvè disse a Mosè e Aronne che il rito della Pasqua avrebbe [289] dovuto in futuro essere celebrato soltanto dai circoncisi e «nessuno straniero ne mangerà». Maimonide sovrappose accortamente i due momenti. Per lui occorreva innanzitutto ribadire che la circoncisione era il presupposto di ogni Legge, perciò doveva manifestarsi già sul limitare del deserto, mentre le tavole della Legge sarebbero stare mostrate da Mosè in mezzo al deserto.

Il racconto della notte fatale si presentava dunque così: «Quando fu ordinato l'agnello pasquale e si pose come condizione che nessuno lo avrebbe immolato se non dopo aver praticato la circoncisione su se stesso, sui suoi figli e su chi altro facesse parte della sua casa, e allora soltanto "si sarebbe potuto avvicinare per farlo", si fecero tutti circoncidere. La moltitudine dei circoncisi, dicono [i Saggi], fece sì che il sangue della circoncisione si mescolò al sangue dell'agnello pasquale, e appunto a questo il profeta allude quando dice: "sguazzando nel tuo sangue" (*Ezechiele*, 16, 6), cioè il sangue dell'agnello pasquale e quello della circoncisione».

Ma qual era la ragione ultima della circoncisione? Maimonide così rispondeva: «Credo anche che uno dei motivi della circoncisione sia quello di far diminuire la copula e indebolire il membro, per limitarne l'azione e lasciarlo in riposo quanto più possibile». Da esimio razionalista, Maimonide non ritenne però sufficiente questa spiegazione e aggiunse: «Questo precetto non ha lo scopo di supplire a una imperfezione fisica. Al contrario, si tratta di porre rimedio a una imperfezione morale. Il vero scopo è il dolore fisico da infliggere a quel membro senza disturbare in alcun modo le funzioni necessarie per la conservazione dell'individuo né impedire la procreazione, ma diminuendo la passione e l'eccessiva concupiscenza».

Così non si era però ancora giunti all'ultimo dei [290] motivi. Il dolore fisico della circoncisione era utile per un diverso fine – e Maimonide proseguiva: «La circoncisione, secondo me, ha un altro assai importante motivo: fa sì che coloro i quali professano l'idea dell'unità di Dio si distinguano per uno stesso segno fisico, impresso su tutti. Sicché colui che non ne partecipa non può, essendo straniero, pretendere di appartenere a loro; poiché potrebbero esserci alcuni che così agiscono al fine di trarne profitto o di ingannare coloro che professano questa religione. Questo atto nessuno praticherà su se stesso o su suo figlio se non per vera convinzione; perché non è come una ferita sulla gamba

o una bruciatura sul braccio, ma qualcosa di estremamente duro». E altrettanto *dura* era stata la convinzione di Abramo quando concluse con Iahvè la sua «alleanza per la fede nell'unità di Dio». E qui Maimonide chiosava: «Questo è un altro motivo importante della circoncisione, e forse più importante del primo».

All'inizio i figli di Israele dissero che chiedevano soltanto di attraversare i territori di Canaan: «Non passeremo né su un campo né su una vigna, non berremo l'acqua di nessun pozzo, seguiremo la via maestra». Così dissero al re di Edom, presentandosi come «tuo fratello Israele», perché gli Edomiti erano discendenti di Esaù. Ma il re di Edom minacciò subito di scendere in battaglia. I figli di Israele allora deviarono.

Fra i Cananei, il re di Arad attaccò subito i figli di Israele e ne catturò alcuni. «Allora Israele fece un voto per Iahvè, disse: "Se ti degni di lasciare questo popolo nelle mie mani, consacrerò le loro città all'anatema". Iahvè ascoltò la voce di Israele e consegnò i Cananei. Furono votati allo sterminio, loro e le loro [291] città». Era la prima volta che, nella terra di Canaan, i figli di Israele votavano un popolo allo *herem*. E Iahvè li aveva approvati. Tutto era nell'ordine. Ma non applicarono subito il loro piano. Lo tennero in serbo.

Il primo re con cui i figli di Israele si scontrarono fu Sichon, re degli Amorrei: «Lo sconfissero, lui e i suoi figli e tutto il suo popolo, e non lasciarono un solo sopravvissuto e conquistarono il paese». A quel punto i figli di Israele erano preceduti dal terrore. Balaq, re di Moab, disse ai suoi maggiorenti: «Ora questa folla andrà a brucare da ogni parte, come il bue bruca tutto ciò che è verde nella campagna».

La Terra Promessa non era un luogo intatto, mai prima calpestato, dove tutto sarebbe cresciuto nel modo giusto. Al contrario: era un mondo già pronto, costruito da altri, che si erano dileguati. Tutto era abbondante, tutto era disponibile, ma il paese era vuoto, come il deserto dove i figli di Israele avevano passato quarant'anni. Più che il latte e il miele che scorrevano, era questo il prodigio. Entrando in quel paese, i figli di Israele non avrebbero dovuto far altro che immettervi certe regole. Nulla sarebbe cambiato in apparenza, perché le regole sono invisibili. E i nuovi abitanti del luogo si sarebbero sentiti al sicuro. Avrebbero detto: «Sarà nostra giustificazione vigilare perché siano praticati tutti questi comandamenti dinanzi a Iahvè, nostro Dio, così come ce lo ha ordinato».

Il passaggio al «buon paese», alla Terra Promessa, era il passaggio dall'asciutto all'umido, dal discreto dei granelli di sabbia al continuo della corrente, dal deserto al «paese di torrenti, di sorgenti, di flutti che scorrono nella valle e dalla montagna». Disseccati, prosciugati per quarant'anni dalla severa pedagogia [292] divina, «fra i serpenti ardenti e gli scorpioni», i figli di Israele agognavano le acque e ciò che fluisce e ha sostanza, come il pane e non come la manna, quel «pane troppo leggero».

La pratica dello sterminio fu spesso applicata da Giosuè nelle prime battaglie di là dal Giordano. Votò allo *herem* Gerico, ma anche Maqqedah, Eglon, Hebron, Debir. Per Libnah si dice che «non lasciò scampare nessuno» e che lo stesso avvenne a Lakhish. Nel libro di Giosuè vengono riferiti questi dettagli, ma alla fine si ribadisce, a proposito della campagna di guerra nel suo insieme: «Votò allo *ḥerem* ogni essere animato, secondo quanto aveva ordinato Iahvè, Dio di Israele». Poi Giosuè «tornò all'accampamento di Gilgal». Aveva abbattuto tutti i re che lo circondavano «in una volta sola», ma i figli di Israele non avevano ancora deciso dove stabilirsi. Osservavano ancora tutto dalle loro tende.

La prescrizione dello *herem* per certi nemici aveva una controparte in ciò che Israele doveva aspettarsi una volta che fosse colpito dalla potenza nemica che gli era stata preannunciata: «Una nazione venuta da lontano, dall'estremità della terra, come un'aquila che plana, una nazione di cui non capirai la lingua, una nazione dal volto duro, che non ha riguardi per il vecchio e non avrà pietà dell'adolescente». Allora Israele si sarebbe ridotto a nutrirsi di se stesso. «La donna più tenera e delicata fra voi, quella che non avrebbe osato posare a terra la pianta del suo piede, a tal punto era delicata e tenera, guarderà con occhio cattivo l'uomo abbracciato a lei, così come suo figlio e sua figlia, e la sua placenta, che esce da lei, e i figli che [293] avrà generato; perché li mangerà di nascosto, mancando di tutto, nell'angoscia e nella desolazione a cui ti avrà ridotto il tuo nemico, fra le tue porte».

Da una parte come dall'altra, si prospettavano atti feroci, senza sopravvissuti. Ma subito si aggiungeva un correttivo. Per Israele, la distruzione non sarebbe mai stata totale. Non sarebbe mai venuto a mancare un «resto d'Israele», anche se «non resterete che in pochi (mentre eravate stati numerosi quanto le stelle dei cieli)». All'altro capo dei tempi, il *resto d'Israele* corrispondeva alla grazia che era stata riservata ai tre Patriarchi – e garantiva che Israele continuasse a sussistere.

Iahvè volle precisarlo: «Accadrà dunque che, così come Iahvè aveva piacere a farvi del bene e a moltiplicarvi, allo stesso modo Iahvè troverà piacere a farvi perire e a sterminarvi; così sarete strappati dal suolo dove stai entrando per possederlo. Poi Iahvè vi disperderà fra tutti i popoli, da un capo della terra all'altro capo della terra, e là servirai altri dèi di legno e di pietra, che non conoscevi, né tu né i tuoi padri. Fra queste nazioni non avrai tranquillità e non vi sarà luogo dove riposare la pianta del tuo piede. Là Iahvè ti darà un cuore tremante, con languore negli occhi e ansia nell'anima. La tua vita sarà sospesa davanti a te e sarai spaventato notte e giorno, non crederai più alla tua vita». Tuttavia, il *resto d'Israele* avrebbe continuato a esistere.

Quelle parole di Iahvè vennero dette subito dopo il momento in cui Mosè aveva annunciato che sarebbero apparse nuove figure e sarebbero state chiamate *profeti*. Iahvè stesso si offriva come loro modello.

Quando Giosuè era da poco entrato in Canaan, apparve presto quale sarebbe stata una colpa ricorrente [294] per i figli di Israele: sottrarre qualcosa allo *herem*, «dissimularlo, nasconderlo nei bagagli». Evitare l'annientamento di cose e persone di una città sconfitta contaminava il campo dei figli di Israele. Era una colpa dalle conseguenze fatali, disse Iahvè: se Israele avesse custodito anche solo un frammento votato all'anatema, non avrebbe potuto mai più reggere di fronte ai suoi nemici.

Akhan, della tribù di Giuda, finì per confessare: «Avevo visto nel bottino un bel mantello di Shinar, duecento *sheqel* d'argento, un lingotto d'oro che pesava cinquecento *sheqel*; ne ho avuto voglia e li ho presi; stanno sepolti al centro della mia tenda e il denaro sta sotto». Giosuè fece verificare che tutto rispondesse al vero. Poi «Giosuè prese Akhan, figlio di Zerach, e anche il denaro, il mantello, il lingotto d'oro, i suoi figli e le sue figlie, i suoi buoi, i suoi asini, i suoi animali piccoli, la sua tenda e tutto ciò che era suo. Tutto Israele era con lui. Furono condotti nella valle di Akhor. E

Giosuè disse: “Quanto ci hai sconvolto! E oggi è Iahvè a sconvolgerti!”. Poi tutto Israele lo lapidò con pietre. Alcuni furono arsi, altri furono ammazzati con le pietre. Eressero su di lui un grande mucchio di pietre, che esiste ancora oggi».

Altri re si coalizzarono contro Giosuè e altri re caddero, anche se guidavano un «popolo numeroso come la sabbia sulla riva del mare». Solo gli Evei di Gabaon accettarono di accordarsi in pace. Le altre città «furono prese tutte con la guerra. Perché Iahvè aveva deciso di rafforzare i loro cuori per combattere contro Israele, al fine di votarli all’anatema, perché non trovassero grazia quando sarebbero stati sterminati, secondo ciò che Iahvè aveva ordinato a Mosè». L’applicazione dello *herem* era un preciso disegno di Iahvè, che già Mosè conosceva. Anche la resistenza dei vari re era un artificio divino che avrebbe permesso più agevolmente [295] di annientarli. Così alla fine «Giosuè prese tutto il paese, secondo tutto ciò che Iahvè aveva detto a Mosè, e Giosuè lo diede in eredità a Israele, spartito fra le tribù. E il paese si riposò dalla guerra».

Fu laboriosa e minuziosa la spartizione delle terre e delle città conquistate fra le tribù di Israele. Giosuè estrasse i lotti a sorte, «seguendo ciò che Iahvè aveva ordinato per tramite di Mosè». Rimase un caso non risolto: Gerusalemme, perché, «quanto ai Gebusei che abitavano a Gerusalemme, i figli di Giuda non poterono spossessarli e il Gebuseo abitò a Gerusalemme, accanto ai figli di Giuda, fino a oggi».

Da vecchio, Giosuè sentì un giorno il bisogno di convocare tutte le tribù di Israele a Sichem e ricordare come si era scandita la loro storia, a partire dai luoghi al di là dell’Eufrate dove avevano abitato i loro padri, quando «servivano altri dèi». Parlò di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, di Mosè e Aronne, dell’Egitto, poi di quando avevano «abitato il deserto per lunghi giorni». E ricordò anche come, in anni più recenti, avevano combattuto contro gli Amorrei, i Perizziti, i Cananei, gli Ittiti, i Girgasciti, gli Evei, i Gebusei, immancabilmente sconfiggendoli.

Giosuè non era convinto che la memoria fosse precisa, netta e inequivocabile nelle tribù, ora che Israele aveva raggiunto «la quiete riguardo a tutti i suoi nemici all’intorno». Non era convinto avessero chiaro che, se ogni «buona parola» di Iahvè verso di loro non era rimasta «senza effetto», lo stesso poteva avvenire con ogni sua «cattiva parola, sino al punto di sterminarvi dalla faccia della terra». Allora Iahvè avrebbe potuto dire: «Scomparirete rapidamente [296] dalla buona terra che vi ho dato». E Giosuè volle anche ricordare altre parole di Iahvè sulla «buona terra» che avevano appena conquistato: «Poi vi diedi una terra dove non hai faticato, città che non avevate costruito e nelle quali abitate, vigne e olivi che non avevate piantato e di cui vi nutrite». Era come se i figli di Israele fossero stati calati direttamente dal cielo in quella terra, dove nulla era nato dalle loro mani. Dovevano sempre ricordarlo. Con quella parola Giosuè concluse il suo discorso. Ma a Giosuè non bastava l’assenso di chi lo stava ascoltando. Volle erigere una grossa pietra «sotto la quercia che stava nel santuario di Iahvè». Disse che quella pietra doveva servire «da testimone contro di noi, perché ha udito tutte le parole con cui Iahvè ha parlato con noi». E Giosuè era sicuro che quella pietra avrebbe avuto numerose occasioni per testimoniare.

Entrando nella Terra Promessa, i figli di Israele non si dedicarono soltanto a combattere e conquistare. A tratti, si volgevano indietro nei loro pensieri. Riappariva la figura di Mosè, che li aveva dominati. E si dicevano: «Povero figlio di Amram, che correva davanti a noi come un cavallo, eppure le sue ossa sono rimaste nel deserto».

Non solo Mosè non trovò sepoltura nella Terra Promessa, non solo la sua tomba è ignota e situata nelle steppe di Moab, territorio di nemici dei figli di Israele, ma si trovava nella valle di fronte a Beth-Peor, il luogo dove era rinchiuso Haron, uno dei cinque Angeli della Distruzione. La potenza della salvezza e quella della rovina stavano una accanto all’altra – e introvabili. Ci fu chi disse che così era perché l’Angelo della Distruzione si paralizzasse, quando gli capitava di «risalire dal profondo con le fauci spalancate».

VIII
UNO SPETTRO NON REDENTO

[299] A nessuno le teorie di Freud si applicano meglio che a Freud stesso. Prima di essere scienza, la psicoanalisi è autobiografia. Questo non ne limita irrimediabilmente la portata, perché la psiche di Freud era vasta abbastanza da ospitarne molte altre, anche se non tutte. E a nessun libro di Freud la psicoanalisi si applica meglio che a *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*. Nessun'altra sua opera è stata contrassegnata da altrettanti timori, esitazioni, interruzioni, giustificazioni, procrastinazioni come il *Mosè*. Nessuna è stata avvolta in una tale nube di paura: la paura di rivelare un segreto – e un segreto pericoloso, forse dannoso. Al tempo stesso nessun libro di Freud, neppure *L'interpretazione dei sogni*, mostra altrettanti segni di fierezza nella scoperta. Questo è il libro dello *stile tardo* di Freud, «che non si ammirerà mai abbastanza», secondo Benjamin, lo stile di «chi non ha nulla o poco da perdere» (disse lo stesso Freud) ed è pronto a un azzardo temerario, che non ha precedenti.

La prima motivazione addotta da Freud per le sue [300] cautele è poco convincente – e si lascia intendere subito come una copertura: si sarebbe trattato del timore che il *Mosè* potesse «risvegliare l'ostilità della Chiesa cattolica», dominante in Austria. Ma Freud aveva offerto alla Chiesa materia di scandalo già da più di trent'anni, senza battere ciglio. E la Chiesa cattolica non ha mai mostrato una esacerbata sensibilità per temi che attengono alla Bibbia. Tutt'altro era il cruccio di Freud. E precisamente che il suo libro potesse ferire e offendere gli Ebrei, in un momento – il profilo del libro è già tracciato nel 1934, la pubblicazione avviene nel 1939 – in cui gli Ebrei vengono feriti a morte ogni giorno. Freud oscilla così fra la temerarietà e la reticenza, ma quando è temerario lo è con quella asciuttezza e durezza che sono il primo contrassegno delle sue scoperte più grandi. Così osa aprire il suo libro con una frase che già rivela il trauma: «Sottrarre a un popolo l'uomo che esso celebra come il più grande dei suoi figli non è cosa che si intraprenda volentieri o alla leggera, quando oltre tutto a tale popolo si appartiene». Freud non poteva essere più chiaro e più drastico: l'intento del suo scritto era quello di sottrarre agli Ebrei il più grande dei loro figli. E a questo trauma se ne accompagna un altro: nel corso della dimostrazione verrà sottratta agli Ebrei anche la più grande delle loro idee: il monoteismo, la cui scoperta viene attribuita da Freud al Faraone Ekhnaton. Mosè dunque, in rapporto agli Ebrei, era uno straniero e la sua dottrina era l'imitazione di una dottrina straniera. Nulla sarebbe *proprio* degli Ebrei se non la loro capacità di seguire un uomo straniero e una dottrina straniera. Tutto questo poteva facilmente essere usato come autorevole conferma di ben altre teorie, dilaganti in quegli anni, sulla *secondarietà* degli Ebrei, sulla loro incapacità a creare alcunché, congiunta a una insidiosa vocazione [301] a seguire altri, imitarli, mimetizzarsi fra loro. Infine: a superarli nel loro stesso gioco, quindi a sfruttarli. È già questa la genesi del finanziere ebreo dal naso adunco, quale appariva nelle vignette di fine Ottocento. È già questo il fondamento del complotto giudaico che avrebbe irretito il mondo. E ora Freud, l'Ebreo per eccellenza, il disgregatore di ogni ordine, veniva in tarda età a dare una conferma che si presentava come il sigillo più ambito: quello della vittima che argomenta in favore della propria condanna.

Arrivati a questo punto, si è costretti a riconoscere che le esitazioni e le paure di Freud erano ampiamente giustificate. Ciò che il suo libro stava per offrire era un doppio trauma. Ma il primo soggetto che lo subì fu Freud stesso. Così si sviluppò in lui una patologia specifica, che è testimoniata dal testo. Se la religione, come qui Freud afferma un'ultima volta, è una «nevrosi dell'umanità» – e, più precisamente, un ramo vigoroso della nevrosi ossessiva –, anche il discorso sulla religione (e in particolare il discorso di Freud sulla religione) si rivelerà intaccato dalla nevrosi ossessiva. Il cui sintomo primo e il più eloquente era la ripetizione coatta. Il trauma inflitto da Freud consiste innanzitutto in una affermazione: *Mosè era un Egizio*. Osserviamo ora il testo: la prima parte è composta (nella *Studienausgabe*) da nove pagine e porta il titolo: «Mosè, un Egizio». La seconda parte (di trentaquattro pagine) porta il titolo: «Se Mosè era un Egizio...». Non solo: nelle prime due pagine della seconda parte, l'espressione «Mosè, un Egizio» è ripetuta per sei volte. Freud si comporta come chi ha subito un trauma e si ostina a ripetere le parole traumatizzanti, sperando che diventino meri gusci fonetici.

Altrettanto impressionante è la sequenza di frasi, scandite all'inizio e alla fine delle argomentazioni con [302] cui Freud dichiara di voler rinunciare a procedere nella sua indagine o insiste nel circoscriverne la portata. All'interno della prima parte:

«Di questo risultato insoddisfacente e oltre tutto incerto la nostra indagine dovrebbe contentarsi e con ciò non avrebbe raggiunto nulla nel tentativo di rispondere alla domanda se Mosè era un Egizio».

Alla fine della prima parte:

«Una prova oggettiva su quando avvennero l'esodo dall'Egitto e la vita di Mosè sarebbe stata sufficiente. Ma una tale prova non si è trovata e perciò sarà bene che l'esposizione di tutte le altre conclusioni che si possono trarre dalla teoria secondo cui Mosè era un Egizio rimanga sospesa».

All'interno della seconda parte:

«Per la seconda volta si è spezzato il filo che noi volevamo tessere sulla base dell'ipotesi che Mosè fosse un Egizio. E questa volta, a quanto pare, senza speranza di riannodarsi».

Alla fine della seconda parte:

«Una prosecuzione del mio lavoro si riallaccerebbe a certe considerazioni che ho esposto venticinque anni fa in *Totem e tabù*. Ma non confido di avere la forza di portare a termine tutto questo».

All'inizio della terza parte (*prima* premessa, scritta a poca distanza dall'*Anschluss*):

«Verosimilmente nei luoghi deputati apparirà del tutto indifferente ciò che io voglio scrivere su Mosè e l'origine della religione monoteistica. Ma su questo punto non mi sento sicuro. Anzi mi sembra piuttosto plausibile che la malignità e la brama di sensazionalismo potranno compensare quel peso che manca nel giudizio dei contemporanei. Perciò non renderò pubblico questo lavoro, ma ciò non dovrà trattenermi dallo scriverlo».

Passo che subito viene contraddetto nella adiacente, [303] *seconda* premessa alla terza parte. Ormai Freud è a Londra – e lo annuncia: «Nella certezza che ora sarei perseguitato non solo per il mio modo di pensare ma anche per la mia "razza", ho abbandonato, insieme a molti amici, la città che era stata la mia casa sin dalla prima infanzia, per settantotto anni». E la decisione è presa: il *Mosè* verrà pubblicato. Ma non per questo finiscono dubbi e timori, anzi si acutizzano e vengono allo scoperto. Per la prima volta, seppure in modo indiretto, Freud accenna a quelle che potranno essere le reazioni al libro *fra gli Ebrei*, là dove scrive, con dolorosa ironia, che a Londra «molti si sono adoperati per la salute della mia anima, additandomi la via di Cristo o illustrandomi il futuro di Israele». E aggiunge poi: «Le brave persone che mi hanno scritto in questo modo non devono sapere gran che di me; mi aspetto comunque che, quando questo lavoro su Mosè sarà diffuso in traduzione fra i miei nuovi compatrioti, presso un buon numero di loro perderò quelle simpatie che ora mostrano verso di me». Ma c'è qualcosa di più. A parte i timori di circostanza verso le potenze del mondo esterno, Freud riconosce che i suoi dubbi sono rivolti a se stesso – e ci concede uno squarcio prezioso di autoanalisi: «I rivolgimenti politici e il cambiamento di residenza non hanno mutato nulla delle difficoltà interiori. Ora come prima mi sento incerto di fronte al mio stesso lavoro e mi è venuta a mancare quella consapevolezza dell'unità e dell'appartenenza a un tutto che deve sussistere fra l'autore e la sua opera». Questa ultima frase esige che ci si soffermi: *mai* prima Freud aveva rivelato una tale scissione interna al rapporto fra se stesso in

quanto autore e un suo scritto. E non sarà stata anch'essa collegabile a quella fatalità ebraica, che proprio nelle pagine precedenti del *Mosè* Freud aveva appena individuato, secondo [304] cui il popolo più ossessionato dall'*uno* si trovava però costretto a produrre continuamente il *due*? Tornando indietro di cinque pagine nel *Mosè* si può infatti leggere: «Alle ben note dualità di questa storia – *due* masse di popolo, che si combinano nel formare la nazione, *due* regni, in cui questa nazione si divide, *due* nomi di Dio nelle fonti della Bibbia – possiamo aggiungerne due nuove: *due* fondazioni della religione, la prima rimossa attraverso l'altra e in seguito tornata vittoriosamente sulla scena, *due* fondatori di religione, chiamati tutti e due con lo stesso nome Mosè e la cui personalità dobbiamo ben distinguere». Ma tutte quelle dualità, prosegue Freud, di che cosa sono conseguenza? Di un trauma – e precisamente dello *stesso* trauma che il *Mosè* sta rimettendo in scena sotto forma di libro: «Tutte queste dualità sono conseguenze necessarie della prima, cioè del fatto che una parte del popolo aveva subito un'esperienza che dobbiamo considerare traumatica, mentre l'altra ne era rimasta lontana». Ora, nella Londra dei rifugiati il settantottenne Freud, assediato dal cancro, ammetteva egli stesso di far parte di quegli Ebrei traumatizzati che avevano vissuto accanto a uno straniero che si chiamava Mosè l'Egizio. Una volta pronunciata la frase sulla scissione fra se stesso e la sua opera non restava a Freud che da formulare ancora una volta, come per uno scrupolo rituale, i suoi dubbi e le sue incertezze: «Davanti alla mia critica questo lavoro che prende lo spunto dall'uomo Mosè appare come una ballerina che si tiene in equilibrio sulla punta di un piede». Ma, incurante del suo precario equilibrio, la ballerina stava per gettarsi nel vertiginoso *chassé-croisé* della parte terza e finale del *Mosè*.

[305] Quanto più si procede nel *Mosè*, tanto più l'ossessività di Freud nel ripetersi e giustificarsi si acutizza. All'inizio della *seconda* sezione della *terza* parte ci viene offerta, con tutte le scuse dovute, una ripetizione «spesso letterale» della *prima* sezione, però abbreviata e al tempo stesso provvista di aggiunte. Sembra un numero di Karl Valentin. E di che cosa si occuperanno quelle aggiunte? Di «come si è formato il carattere peculiare del popolo ebraico». Ma Freud vuole anche mostrarci come tutta questa macchinosità non gli sfugga. E prende l'occasione per deprecare se stesso: «So bene che una esposizione di questo genere è non solo priva di funzionalità ma di senso artistico. La disapprovo senza riserve».

Dall'autocondanna si passa facilmente alla confessione. E qui, con impressionante candore, Freud ammette che quella goffa forma si spiega con un motivo solo (e «non facile da confessare»): «Non ero in grado di cancellare le tracce della vicenda, piuttosto inusuale, della formazione di questo lavoro». Ora, giusto una pagina prima, Freud aveva parlato delle «tracce mnestiche» che l'umanità si trascina dietro inevitabilmente – e subito dopo aveva precisato di quale ricordo si trattava, in una frase capitale: «Gli uomini hanno sempre saputo ... di aver avuto un padre primordiale e di averlo ucciso». L'anamnesi del singolo che si chiamava Sigmund Freud e quella dell'umanità non erano mai giunte tanto vicine a sovrapporsi.

A questo punto non rimane a Freud che insistere nella messa in scena della duplicazione. Così subito afferma: «In realtà questo lavoro è stato scritto due volte». E aggiunge che nella *terza* parte, la cui *seconda* sezione contiene appunto quelle parole, si trova «ciò che è propriamente urtante e pericoloso» dell'opera, che lo aveva tormentato a lungo «come uno spettro [306] non liberato» (*unerlöst*, che significa anche «non redento»). Procedendo nella confessione, Freud trovava poi un nuovo argomento per giustificarsi. Ma sarebbe anche il migliore argomento che un nevrotico ossessivo potrebbe addurre a fondamento della coazione a ripetere: «Ci sono cose che devono essere dette più di una volta e che non si possono mai dire abbastanza». Impennata di orgoglio, a cui segue immediatamente una nuova autoaccusa e l'ammissione finale: «L'opera riesce come può e spesso si presenta all'autore come indipendente da lui, anzi estranea». Ma appunto così, Freud ha appena dimostrato, si presenta anche ciò che è rimosso. E l'adiacenza delle affermazioni fa pensare che il *Mosè*, anzi «l'uomo Mosè», potesse essere il rimosso di Freud stesso – ciò che con immensa fatica da decenni stava tentando di far riaffiorare, esattamente come il popolo ebraico, con immensa fatica e per molti secoli, si era sforzato di far riaffiorare il ricordo di Mosè, il padre che aveva ucciso.

Poiché su Mosè non sussiste testimonianza alcuna, se non ciò che di lui dice la Bibbia, ogni ricostruzione puntuale della sua vita, che è composta soprattutto di lacune, non può che avere un nucleo delirante. Ma Freud ben sapeva che «nell'idea delirante si cela un pezzo della verità dimenticata» – e, dopo tutto, l'intera sua vita era stata una ricerca della *verità dimenticata*. Perciò, quando nell'estate del 1934, «non sapendo che cosa fare per eccesso di ozio» (la situazione migliore perché possano sgorgare le metafore proibite), cominciò a intessere pensieri sull'«uomo Mosè», comunicò quel che gli accadeva non a un analista ma a un romanziere – Arnold Zweig: «Ho subito trovato la formula: Mosè ha creato l'Ebreo, e il [307] mio lavoro ha avuto il titolo: *L'uomo Mosè, romanzo storico*». All'origine di tutto, si poneva una domanda che nella stessa lettera Freud enunciò nel modo più asciutto (mentre nel libro l'avrebbe accuratamente nascosta dietro innumerevoli circonvoluzioni): «Di fronte alle nuove persecuzioni, ci si chiede ancora una volta che cosa è diventato l'Ebreo, e perché si è attirato questo odio perenne».

Freud voleva dunque rispondere a quella domanda tremenda con un «romanzo storico». E il suo genio lo spingeva a prendersi alla lettera. Balenò allora in lui la convinzione di avere scoperto *chi* era stato Mosè. Qualche mese dopo scriveva di nuovo a Arnold Zweig: «In una corrispondenza su Tell el-Amarna, i cui scavi non sono ancora giunti a metà, ho letto una osservazione a proposito di un principe Thotmes, del quale altrimenti non si sa nulla. Se avessi milioni di sterline, finanzierei la prosecuzione degli scavi. Questo Thotmes potrebbe essere il mio Mosè, e io potrei vantarmi di averlo indovinato». Quell'ignoto Thotmes poteva anche essere una fantasticheria momentanea, presto dimenticata. Ma, quattro anni dopo, quando finalmente il *Mosè* venne pubblicato, l'ignoto Thotmes riaffiorava: Freud lo presentò come un «seguace della religione di Aton, ma – in contrasto con il meditabondo re – era energico e appassionato». Inoltre, «forse come governatore di una provincia di confine era venuto in contatto con una tribù semitica, che era lì immigrata da generazioni». Così Thotmes era diventato Mosè. E Mosè si rivelava essere il principe «di cui non si sa nulla». La più audace costruzione di storia religiosa elaborata da Freud si fondava su un nome accidentalmente apparso in uno scavo. Thotmes, quel puro nome, era la punta del piede della ballerina su cui l'intero *Mosè* si reggeva. Oltre tutto, come Freud ebbe lo scrupolo di [308] osservare in nota, non era neppure l'unico Thotmes. Ce n'era almeno *un altro*, perché così si chiamava anche «lo scultore il cui studio è stato trovato a Tell el-Amarna». Anche in quanto Thotmes, Mosè si duplicava.

Sono gli ultimi mesi della sua vita – e Freud sa che un vento assassino sta spirando sull'Europa. La lucidità è stata sempre il suo primo dono. Che cosa fare? Quel che ha fatto sempre: il proprio mestiere. A questo punto sarebbe naturale far stendere la Germania sul suo sofà coperto di kilim, come un paziente fra gli altri. La sua teoria gli permetterebbe di farlo. E la sua teoria gli permetterebbe anche di analizzare un tale gesto come sintomo di un delirio

di onnipotenza. Ma Freud non si preoccupa di questo. Ha in mente qualcosa di ancora più «urtante e pericoloso»: far stendere sul suo sofà gli Ebrei, per analizzarli. In che modo? Sarà lui stesso a stendersi su quel sofà, ancora una volta, come quarant'anni prima, ai tempi dell'*Interpretazione dei sogni*, che pullula dei *suoi* sogni. Occorre un ultimo tratto di autoanalisi. E mai come ora Freud ha paura. Mette avanti le mani, riprende le fila ogni volta da capo, innumerevoli volte, si profonde in riconoscimenti delle proprie manchevolezze. Ma va oltre, centimetro per centimetro. Procede nel tessere quello che egli stesso ha definito un «romanzo storico», il *romanzo familiare* di un popolo, che è il romanzo di un singolo: Mosè. E Mosè è lui stesso. Quanti pazienti ha avuto che si presentavano da lui con ossessioni in fondo più plausibili... Ma ora si tratta, ancora un volta, di affrontare un'ossessione più vasta, un'ossessione che è anche un sapere – e un sapere che rischia, se non finisce quel manoscritto, se [309] non dà finalmente requie a quello «spettro non redento (*unerlöst*)» che è il *Mosè*, di sparire con lui.

Freud si distingueva fra i suoi contemporanei non perché più di altri fosse capace di neutralizzare o distruggere miti, ma perché era uno dei pochissimi capaci di aggiungere varianti ai miti stessi. Il suo Edipo non è la spiegazione (e conseguente vanificazione) del mito di Edipo, ma l'ultima variante efficace che quel mito abbia conosciuto in tempi moderni. Lo stesso vale per Mosè. Anzi, qui Freud si muoveva sul terreno più arduo, perché si trattava di mitologizzare la fondazione del monoteismo esclusivista, quello che non si contenta di proclamare un dio sovrano, ma dichiara al tempo stesso *falsi e bugiardi* tutti gli altri dèi e li proscrive. Così il mito, potenza politeistica per eccellenza, doveva servire a fondare la propria condanna. Processo non dissimile da quello per cui le democrazie possono insediare al potere qualcuno che intende distruggerle: il caso di Hitler lo dimostrava in quegli anni – gli stessi anni del *Mosè*.

Obbedendo ciecamente al suo spirito mitopoietico, Freud temeva innanzitutto di colpire il popolo di cui egli stesso era figlio. E di farlo ricostruendo la storia di colui che di quel popolo era stato il padre. Complicati meandri. Freud stesso, secondo la consequenzialità mitica, assumeva il ruolo di Mosè *e* dell'assassino di Mosè. Un *doppio* ruolo.

Di fatto, il *Mosè* è costruito su una singola affermazione: «Mosè ha creato l'Ebreo», che incontriamo per la prima volta nella lettera a Arnold Zweig del 1934 e ritroviamo pressoché identica alla fine del *Mosè*: «È stato l'uomo Mosè colui che ha creato gli Ebrei». Ma se, come indicavano ossessivamente le prime due parti dell'opera, Mosè *non* era un Ebreo e [310] neppure il monoteismo esclusivista era creazione ebraica, bensì del Faraone Ekhnaton, gli Ebrei venivano spogliati dei loro più alti titoli di nobiltà. Freud sentì allora che doveva risarcirli con qualche concessione. E ne rimaneva soltanto una: che la travagliata storia ebraica segnasse un «progresso nella spiritualità». Così a questo tema dedicò l'ultima parte del *Mosè*, di gran lunga la più debole. Non è stato infatti mai dimostrato in modo convincente perché i profeti biblici dovrebbero essere spiritualmente superiori a Platone. E certamente non lo dimostrò Freud nel *Mosè*. Anzi, con quella crudezza che era una delle sue più preziose qualità intellettuali, non riuscì a impedirsi di scrivere che, se pure gli Ebrei avevano raggiunto «altezze etiche che erano rimaste inaccessibili agli altri popoli dell'antichità», tuttavia la loro etica rivelava «lo stesso carattere inconcluso e inconcludibile che è proprio delle formazioni reattive nevrotico-ossessive».

Quanto poi a quel celebrato «progresso nella spiritualità», non era facile capire quale ne fosse stato il primo passo. E Freud lo individuò con una mossa stupefacente, che si ripercuote su tutta la visione della figura di Mosè. Risalendo alla preistoria, là dove Freud si muoveva con la sicurezza sonnambolica di una guida turistica, il momento decisivo che avrebbe messo in moto il «progresso nella spiritualità» si troverebbe nel passaggio dal matriarcato al patriarcato. Ma da che cosa si desume questo audace giudizio? Impassibile, Freud così risponde: «Questa svolta dalla madre al padre contrassegna una vittoria della spiritualità sulla sensibilità, quindi un progresso nella civiltà, poiché la maternità è provata dalla testimonianza dei sensi, mentre la paternità è un'ipotesi, fondata su un giudizio e un presupposto». L'irriducibile dubitabilità dei fatti, quale viene riconosciuta [311] nella massima «*Pater semper incertus*», equivarrebbe così alla vittoriosa «presa di posizione che innalza il processo del pensiero al di sopra della percezione sensibile». Certamente nessuno prima di Freud era giunto a una conclusione così azzardata – e foriera di *vaudeville*. Che si rifletteva anche sulla storia di Mosè, caso esemplare di progresso nella spiritualità ma anche del *pater incertus*: rimarrà sempre dubbio, infatti, se Mosè fosse Ebreo o Egizio, se fosse il propugnatore del monoteismo esclusivista di Ekhnaton o il Mosè madianita che adorava Iahvè, dio-vulcano non troppo diverso da altri dèi mediorientali; infine, se fosse un povero infante ebreo salvato dalla figlia di un Faraone o il principe egizio Thotmes, il cui nome era appena tornato alla luce negli scavi di Tell el-Amarna. Quella incertezza, sembrava insinuare Freud, sarebbe rimasta inestirpabile e avrebbe continuato ad accompagnare, nell'ombra, ogni «progresso nella spiritualità».

Tutta la vicenda di Mosè, nella visione di Freud, è una storia di rimozioni, latenze, ritorni del rimosso. Ma la più imponente rimozione è in Freud stesso rispetto alla Bibbia. E così imponente che i suoi numerosi commentatori di oggi non sembrano notarla: in tutto il *Mosè*, Freud ignora la storia precedente degli Ebrei, da Noè ad Abramo, a Giuseppe. È come se quella vicenda di una tribù di pastori seminomadi non lo attirasse affatto. Forse gli appariva come un romanzo di famiglia che conosceva troppo bene.

Nel *Mosè*, Abramo viene citato una volta sola e con tono sarcastico, perché la Bibbia pretende che fu lui a introdurre la circoncisione. Goffa e tardiva mossa per inventarsi un passato, osserva Freud («un'invenzione particolarmente maldestra»). Come era possibile [312] introdurre proprio quel segno per distinguersi in un paese – l'Egitto – dove la circoncisione era praticata da sempre? E il sarcasmo continua a infierire: «Un Israelita, trasferitosi in Egitto, avrebbe dovuto riconoscere tutti gli Egizi come suoi confratelli, tutti fratelli in Iahvè». Esplode qui l'insofferenza per il patriarca Abramo. Tutte le sue storie con Iahvè erano troppo intime, storie di una piccola tribù sperduta fra tante altre.

Per capire che cos'è il monoteismo come lo intendeva Freud, occorreva spostarsi su una scena più vasta: quella dell'Egitto quando, con Tutmosi III, era «diventato una potenza universale». E qui seguiva una frase rivelatrice, perché nominava insieme tre potenze, come se fossero strette da un patto indissolubile: «Questo imperialismo si rispecchiava nella religione come universalismo e monoteismo». Il vero monoteismo è dunque connesso a un potere assoluto e a una ragione assoluta, che ripudia tutti gli dèi. Si capisce allora perché, sino a quel momento, gli Ebrei non sussistessero come popolo.

Ma se è vero che «Mosè creò l'Ebreo», che cos'erano gli Ebrei prima di Mosè? Un aggregato informe, plasmabile, senza passato? Dov'era il ricordo del Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe? Freud ignora la Bibbia dei patriarchi, così come Iahvè aveva trascurato gli Ebrei nel lungo intervallo fra la morte di Giuseppe e la nascita di Mosè. Forse aveva guardato altrove. L'onnipotenza dell'autore ricalca l'onnipotenza capricciosa di Iahvè, la cui attenzione per gli Ebrei si risveglia soltanto quando appare Mosè.

La profonda irreligiosità di Freud – il più drammatico fra i suoi sentimenti – esigeva che gli dèi venissero costretti a dissolversi per opera di un potere che doveva essere totale: un impero. Il dio unico ed esclusivo era un dio imperialista. Che si sarebbe poi [313] trasferito, con immensa fatica, nelle vicissitudini di un popolo a cui l'impero o anche solo l'autonomia venivano tenacemente negati. Così gli Ebrei avevano finito per trincerarsi nei domini della mente. Ma una linea sottile collegava Mosè l'Egizio e un altro Mosè – Moses Ben Maimon –, il quale approvava gli atti rituali soltanto se erano l'esatto opposto di quelli che si compivano nei riti pagani. Se altri popoli avevano proclamato di adorare certi animali, Maimonide prescriveva soltanto di ucciderli.

Il dramma psichico in Freud, primo oggetto della sua autoanalisi, durata più di quarant'anni, era fondato sulla sua ostinata irreligiosità. Per vocazione e per attrazione, Freud aveva sempre avuto a che fare con le stesse potenze che nei secoli avevano preso forma nei riti e nei miti. Quasi null'altro lo interessava, di quasi null'altro si occupava. Ma fin dall'inizio si era deciso a non cedere a quelle potenze. «*Wo Es war, soll Ich werden*», «Dove l'Es era, là sarà l'Io»: quel proclama formulato nel suo lessico personale, che nulla doveva al passato, si leggeva sullo stendardo allucinatorio della sua guerra. Usando il *Mosè* come stendardo, Freud si gettò nella battaglia finale. Con molte esitazioni, con una certa riluttanza, con malcelato terrore – e insieme obbedendo alla stessa attrazione che un tempo lo aveva guidato verso la materia dei sogni.

Dimostrando che Mosè era un Egizio e che anche il suo monoteismo era stato un'invenzione egizia, e insieme ignorando tutto ciò che la Bibbia aveva raccontato degli Ebrei sino alla morte di Giuseppe, infine concentrandosi soltanto su un uomo – Mosè – e pretendendo che quel singolo uomo avesse «creato l'Ebreo», Freud aveva inferto agli Ebrei quella che, [314] nel suo linguaggio, avrebbe chiamato una grave ferita narcisistica.

Ma non era quello il fine ultimo, il fine nascosto e specifico del *Mosè*. Se si sottraevano agli Ebrei i patriarchi e se anche Mosè era stato uno straniero, alla fine assassinato, che cosa rimaneva di peculiare e irriducibile negli Ebrei? Il «progresso nella spiritualità», quell'impresa caparbia, incessante, concentrata soprattutto su due punti: il rifiuto delle immagini e il rifiuto degli dèi. E quell'impresa, che si presentava in una formula edulcorata, adatta per qualche discorso di fine anno in una scuola laica, avrebbe dovuto essere il supremo raggiungimento dell'umanità.

Ma perché mai? Il passaggio decisivo stava nell'aver ridotto il rapporto degli Ebrei con la religione al loro rapporto con «l'uomo Mosè». Ogni potenza esterna veniva allontanata e tutto si riconduceva a una tensione interna alla comunità. Non solo degli dèi si poteva fare a meno, ma anche del Dio unico: lo Iahvè adorato dal Mosè madianita era un qualsiasi dio-vulcano e il Dio di Mosè l'Egizio non era che un sinonimo di «verità e giustizia», categorie applicabili nella vita sociale. Al posto di Maat, la dea egizia dell'ordine del mondo, sempre associata allo zoccolo e alla piuma, si insediava la voce che diceva: «Io sono colui che sono». Freud stesso non aveva sentito quella voce, né gli premeva troppo conoscere i suoi pensieri. Per il «progresso nella spiritualità» erano sufficienti due ingiunzioni che attraverso Mosè si erano trasmesse: la condanna di tutti gli dèi e il divieto delle immagini. Solo così si poteva finalmente stabilire una distanza di sicurezza – un vero cordone sanitario – rispetto al sacro. Che proprio nel *Mosè* viene definito con una formula icastica: «Il sacro in origine non è altro che la volontà protratta del padre [315] primordiale». Volontà che veniva interrotta da un assassinio.

Ciò che si compiva nel *Mosè* era una rescissione totale dei rapporti con la religione. Una volta ucciso Mosè, la religione si era distaccata dal popolo ebraico come una scaglia disseccata. I patriarchi erano cancellati, Mosè era uno straniero. Sarebbe rimasto soltanto il suo ricordo, il laborioso ritorno del rimosso, per secoli – e tanto sarebbe bastato a nutrire il «progresso nella spiritualità». Così il *Mosè* diventava una storia di fondazione su una storia di fondazione: quanto di più approssimato a un mito possa produrre un'epoca inabile a produrre miti. E questa volta sarebbe stato un mito che raccontava la separazione definitiva dell'umanità dalla religione. Gli Ebrei erano stati il drappello di guastatori chiamati dalla storia a mettere in scena – a porre in atto, in senso psicoanalitico – quella vicenda.

Ma che cosa, nel frattempo, era accaduto agli altri, nel vasto mondo? Per Freud gli altri erano innanzitutto i Greci, da cui si sentiva attratto per una fascinazione che voleva punire. Gli *altri* erano le statuette dissepolte che lo guardavano dal suo tavolo: ovviamente egizie e greche. Erano i suoi *teraphim*, come quelli che Rachele aveva nascosto e salvato, secondo la Genesi. Ora, alla fine del *Mosè*, Freud si trovò costretto a confrontare Ebrei e Greci. Confronto che aveva sempre temuto e aveva sempre cercato. Occorreva misurare sui Greci fino a qual punto il «progresso nella spiritualità» li avesse sorpassati. Il giudizio di Freud si depositò in un capoverso che non si può leggere senza imbarazzo e potrebbe anche suonare comico, se non presupponesse la lunga, lacerante, inflessibile contesa contro il religioso che aveva retto la vita di Freud e gli aveva permesso di giungere a una lucidità senza precedenti all'interno di una voluta [316] incomprensione: «Il primato accordato per circa duemila anni [*lapsus*: perché *duemila*, come se prima della nascita di Cristo gli Ebrei non si fossero dedicati al «progresso nella spiritualità»?] nella vita del popolo ebraico agli sforzi spirituali ha prodotto naturalmente il suo effetto; ha contribuito infatti ad arginare la rozzezza e l'inclinazione agli atti violenti che di solito si instaurano là dove lo sviluppo della forza muscolare è l'ideale di un popolo. L'armonia nel coltivare l'attività dello spirito e quella del corpo, quale fu realizzata dal popolo greco, rimase negata agli Ebrei. Nella scissione, essi decisero comunque per ciò che ha un valore più alto».

Colpisce, in questo punto cruciale, la pochezza dell'argomento, in crudo contrasto con la tenace, sottile, perforante indagine che l'ha preceduto. È come se Freud volesse *salvare la faccia* all'ebraismo, ribadendo il suo privilegio, subito dopo aver smontato, pezzo per pezzo, le fondamenta di quel privilegio. C'era un «valore più alto» che andava confermato, anche se a prezzo di un autoaccecamento a cui Freud ricorreva, quasi per punirsi per il proprio eccesso di lucidità. Era il suo modo di vivere Edipo, sostituendo gli Ebrei a Giocasta.

Nei termini del suo stesso argomento, il «valore più alto» che Freud voleva concedere all'ebraismo tale poteva essere soltanto se si accettava la penosa immagine secondo cui «lo sviluppo della forza muscolare» sarebbe stato «l'ideale di un popolo»: gli antichi Greci. Eppure Freud era colui che aveva sentito un malessere sull'Acropoli davanti all'evidenza che *l'Acropoli esisteva*. E, per descrivere quella sensazione, aveva scritto: «Come se qualcuno, passeggiando in Scozia sui bordi del Loch Ness, improvvisamente vedesse davanti a sé, arenato sulla riva, il corpo del famoso mostro e si trovasse costretto ad ammettere: [317] Dunque esiste veramente il serpente acquatico al quale non abbiamo mai creduto!». Anche se venerata, la Grecia sarebbe stata sempre, per Freud, un *serpente acquatico*.

Il dilemma di Freud non era molto diverso da quello che corrodeva molti Ebrei assimilati dei suoi anni, a livelli molto più bassi di lucidità: l'impossibilità di essere religiosi andava insieme con l'impossibilità a rinunciare all'elezione, decisa in tempi remoti da un Dio in cui non si credeva. Iahvè era una leggenda, come tutto ciò che apparteneva alla religione, ma la via ebraica rimaneva la migliore, la più illuminata, la più progressiva, la più intellettuale. Freud eliminò Iahvè come uno dei tanti sintomi della nevrosi ossessiva, ma in compenso attribuì il massimo di realtà a un uomo: «l'uomo Mosè». Riconobbe in lui la reincarnazione del padre primordiale, che i fratelli dell'orda avevano ucciso.

Anche Mosè era stato ucciso – e ancora una volta dalla sua gente. Ma il fatto era accaduto sul limitare della storia, in anni che si potevano precisare, in luoghi che si conoscevano, fra l'Egitto e la Palestina. Questa volta il padre non apparteneva a una indeterminata preistoria, ugualmente remota da tutti. Questa volta era molto più vicino e apparteneva a una sola storia, inconfondibile. Il vantaggio degli Ebrei su tutti gli altri stava in questo: la morte di Mosè emanava le sue conseguenze direttamente su di loro. Il loro privilegio era doppio: essere i più vicini al sacro e averlo ucciso. Erano coloro che lo conoscevano meglio – e prima degli altri se ne erano sbarazzati.

In una lettera a Gretel Adorno, Benjamin scriveva che nello stile tardo di Freud i «pensieri più grandi» si presentavano «di sfuggita». Appunto così si può leggere [318] un passo del *Mosè* che Freud stesso considerava quanto mai azzardato. Passo di un lamarckismo estremo, sconsiderato e smisurato, che però aveva la virtù di mettere in dubbio l'intero impianto, universalmente accettato, dei rapporti fra uomini e animali: «Se ammettiamo la permanenza di queste tracce mnestiche nell'eredità arcaica, abbiamo gettato un ponte sull'abisso che separa la psicologia individuale da quella collettiva e possiamo trattare i popoli come i singoli nevrotici. Pur concedendo che per le tracce mnestiche nell'eredità arcaica non abbiamo attualmente alcuna prova più valida di quei fenomeni residui del lavoro analitico che esigono di essere derivati dalla filogenesi, nondimeno questa prova ci sembra abbastanza valida per postulare uno stato di cose siffatto. Se non è così, non procediamo d'un passo sulla via che abbiamo battuto, né nell'analisi né nella psicologia collettiva. È una temerarietà inevitabile.

«Così facendo otteniamo anche qualcosa d'altro. Riduciamo la spaccatura che i vecchi tempi dell'umana arroganza hanno eccessivamente allargato tra l'uomo e l'animale. Se i cosiddetti istinti degli animali, che consentono loro di comportarsi fin dall'inizio in una nuova situazione vitale come fosse antica e da tempo familiare, se mai questa vita istintiva degli animali ammette una spiegazione, non può essere che questa: gli animali portano con sé nella loro nuova esistenza le esperienze della loro specie, ossia hanno conservato in sé ricordi di ciò che avevano sperimentato i loro progenitori. Nell'animale uomo le cose in fondo non sarebbero diverse. Agli istinti degli animali corrisponde l'eredità arcaica a lui propria, benché di altra estensione e contenuto».

Ne consegue che la sicurezza e precisione nel repertorio zoologico dei gesti sarebbe un modo altamente formalizzato di reagire a qualsiasi nuova situazione [319] si presenti. Non solo gli animali avrebbero memoria, ma saprebbero utilizzarla con maggiore efficacia rispetto all'«animale uomo», sempre incerto nelle sue mosse di adattamento alla novità. È una prospettiva sconvolgente, secondo cui tutti i viventi sono dominati dal loro passato – anche il più remoto – e su di esso si fondano nei loro gesti. Che possono giungere a una fissazione rigida e inscalfibile, come negli istinti degli animali (e qui Freud usa la parola *Instinkt*, che generalmente evitava). O altrimenti rimanere soggetti a fasi alterne di rimozione, latenza e riemersione del rimosso, come accade per gli animali uomini.

Ma quale sarebbe il loro passato specifico? A questo punto Freud va a capo con una breve frase che potrebbe valere come compendio di tutta la sua opera: «Dopo tutta questa discussione non ho alcuno scrupolo a dichiarare che gli uomini hanno sempre saputo – nella particolare maniera suddetta – di aver avuto un padre primordiale e di averlo ucciso».

La prima conquista di Mosè consisterebbe allora nell'aver costretto gli uomini a *ricordare* quel singolo evento che fondava la loro vita: l'assassinio del padre primordiale. E qui Freud sovranamente trascurava il fatto che, nel Deuteronomio, Mosè muore *da solo* – e non viene assassinato. Il suo punto d'appoggio era un magro e denso libro del biblista Ernst Sellin, che era apparso nel 1922 e fondava la teoria dell'uccisione di Mosè su alcuni passi di Osea con intemerata sicurezza, ricostruendo una tradizione sommersa «curiosamente supposta anche dal giovane Goethe senza prova alcuna» – e in queste parole Freud si riferiva al saggio di Goethe *Israele nel deserto*, da lui incluso nel *West-östlicher Divan*, dove si dichiarava che Mosè era stato fatto fuori come un autocrate inetto, per impazienza e insofferenza, da Giosuè e Khaleb.

[320] Erano appigli fragilissimi, anche se per ogni scrittore di lingua tedesca Goethe è il suo Omero. Mentre l'ipotesi di Sellin era stata generalmente rigettata, seppure con rispetto, da tutti i biblisti (e Buber, nel suo *Moses* del 1946, si sarebbe rifiutato di discuterla). Ma per Freud quegli appigli erano necessari. In tutto il suo libro si dà per acquisito, anche se mai ci si sofferma sul punto, che Mosè è stato assassinato. La Legge presuppone l'uccisione, così come l'uccisione presuppone la Legge. Se si eliminava uno dei termini dell'equazione, l'intelaiatura non reggeva. Su quei due estremi l'intera vicenda ebraica si era intessuta.

Jung parlava di «inconscio collettivo», Freud di «eredità arcaica» e di «tracce mnestiche». Ma in quali reti neurali si potevano individuare quelle tracce? Jung – accortamente – evitava ogni precisazione storica e neurologica, Freud estendeva la memoria remota all'intero regno animale e, per l'«animale uomo», la faceva convergere su un singolo atto: l'uccisione del padre primordiale. Gli animali avevano usato l'«eredità arcaica» per plasmare i loro istinti e chiudersi nel loro recinto. Gli uomini invece incessantemente rimuovevano, conservavano nella latenza e lasciavano riaffiorare quel singolo atto del loro passato. Gli Ebrei si differenziavano da tutti perché non avevano ricacciato quell'evento nella remota preistoria, ma lo avevano posto all'inizio della loro storia. Per questo avevano un rapporto più ravvicinato, anche più intimo, con la loro divinità. Per questo suscitavano imbarazzo, e occasionalmente repulsione, negli altri uomini, perché rendevano molto più vicino e immediato qualcosa che per tutti era penoso ricordare.

[321] Ci si può chiedere perché Freud abbia situato in quel punto del *Mosè* la frase che ribadisce la sua teoria dell'uccisione del padre primordiale. È una semplice ripetizione di ciò che si affermava in *Totem e tabù*? Non esattamente: qui l'uccisione del padre primordiale appare in un contesto dove Sapiens viene inserito nel continuum zoologico (e questo è un *merito* che Freud rivendica). All'interno di quel continuum il terrore esercitato dal padre primordiale sarà da attribuire piuttosto alle specie che dominano l'uomo, lo perseguitano e occasionalmente lo uccidono: i predatori. Perciò se l'animale totemico era per Freud un sostituto del padre primordiale, quest'ultimo diventerebbe a sua volta un sostituto del predatore primordiale. Verso il quale Sapiens aveva sviluppato due mire: soppiantarlo (quindi sottrarsi al suo predominio, anche uccidendolo) e imitarlo, per appropriarsi dei suoi poteri: esattamente ciò che avveniva, nella descrizione di Freud, durante il solenne sacrificio totemico.

Yerushalmi ha scritto che la teoria esposta da Freud in *Totem e tabù* è, «per dirla sbrigativamente, *kaputt*» – e di fatto nessun antropologo la prende ormai in considerazione quando tratta delle mitologie totemiche. Ma quella teoria rimase il fondamento di un'altra mitologia: quella di Freud. È sufficiente una frase per illuminarne la scena primitiva: «Ecco il clan, che in una circostanza solenne uccide con efferatezza e divora crudo il suo animale totemico, carne,

sangue e ossa; ci sono tutti i membri del clan che, travestiti a somiglianza del totem, ne imitano la voce e i movimenti come se volessero accentuare la loro identità con lui». Questa scena era intatta, nella mente di Freud, quando scrisse nel *Mosè* che gli uomini avevano sempre saputo di [322] aver avuto un padre primordiale e – soprattutto – di averlo ucciso. «Dopo tutta questa discussione» (da intendersi: dopo *tutti* gli scritti di Freud stesso) si può dire finalmente che l'umanità intera non ricorda, ma *sa* – anzi ha *sempre* saputo – di aver avuto un singolo padre primordiale. Era questo, stando a quanto Freud affermava in *Totem e tabù*, il vero peccato di Adamo ed Eva: «Il crimine da espiare non può essere altro che l'uccisione del padre». Era solo questo che permetteva di capire la passione di Gesù. Ed era questo che si era ripetuto con l'uccisione di Mosè. L'*unico* Dio precedeva tutti gli altri dèi semplicemente perché era il Dio che gli uomini, in origine, avevano ucciso, prima ancora di inventarsi altri dèi. Questo fondava il privilegio di verità (ovvero «il contenuto di verità», scriveva Freud) dell'ebraismo, che lo distaccava da ogni altra religione. E quella «verità» era riaffiorata con l'uccisione di Mosè, in quanto voce e sostituto di Iahvè. Tanto bastava per giustificare l'«odio perenne» che l'Ebreo continuava ad attirarsi. E per rendere ragione del fatto che quella uccisione non appaia esplicitamente nella Bibbia. Ma, se nei Numeri si legge: «Tutta la comunità cominciava a parlare di lapidare Mosè e Aronne», e nell'Esodo Mosè dice: «Mancò poco che mi lapidassero», questo significa, secondo quanto teorizzato in *Totem e tabù*, che ciò di fatto avvenne. I figli di Israele che seguivano Mosè nel deserto erano dei «primitivi» – e i primitivi «hanno effettivamente compiuto ciò che, stando a tutte le testimonianze, avevano intenzione di compiere». Per i primitivi, come per i nevrotici secondo Freud, non si può distinguere con nettezza l'intenzione dall'azione messa in atto.

Gli Ebrei stessi avevano dovuto eufemizzare ciò che di fatto era accaduto con Mosè, trasformandolo nella proibizione di accedere alla Terra Promessa. Ma tracce del misfatto erano rimaste. E che cos'era [323] l'autoproclamata *scienza* di Freud se non una ricerca tenace di tracce?

L'uccisione del padre primordiale era il fondamento della mitologia personale di Freud – ma il fondamento di quel fondamento era l'uccisione in sé. E il padre sopraffattore era il predatore a cui i figli, uccidendolo, si assimilavano. Questo evento determinante per la sorte di una specie era riemerso soltanto quando gli Ebrei lo avevano ricordato e rinnovato, ponendolo all'origine della loro storia, nella figura di Mosè. E così assumendosi il compito di rappresentare, in un singolo evento, circostanziato e localizzato, della loro storia, un passaggio che era stato compiuto da tutta l'umanità.

La novità del *Mosè* stava innanzitutto nello stabilire una connessione necessaria fra l'uccisione e la Legge. Altrimenti la dottrina non avrebbe mai ottenuto il «privilegio di liberarsi dalla coazione del pensiero logico». A causa di questo «privilegio» gli Ebrei erano esposti a un «odio perenne», in quanto ponevano sotto gli occhi di tutti ciò che tutti avevano compiuto, ma non avevano alcuna intenzione di rammentare. E fu un audace artificio di Freud far passare tutto questo, che la Bibbia *non* dice, come fondamento della Bibbia stessa.

Scrivendo su Mosè, Freud fu temerario e consequenziale fino al penultimo passo. Poi appose sul tutto – assimilabile per sua natura a una «analisi interminabile» – un sigillo di sorprendente banalità, contrastante con ciò che lo precedeva.

Così evitando di giungere al punto in cui la sua visione avrebbe potuto capovolgersi. Tutto ciò che, [324] nel corso dello scritto, si era accumulato a proposito degli Ebrei come una serie di lesioni e ferite inferte alla loro immagine di se stessi poteva invece diventare una catena di motivi per esaltarli – o almeno per fissarne in modo nuovo l'irriducibile peculiarità. Questi esseri che non avevano nulla di proprio, che imitavano qualcosa di straniero, gli si adattavano e finalmente lo trasformavano, questi esseri sempre divisi in due parti perché indeterminati nel loro fondo, erano ciò che di più approssimato si potesse incontrare all'antenato di tutti: a Sapiens. Anche Sapiens si era definito innanzitutto in quanto si era appropriato di segmenti del continuum zoologico che non gli appartenevano da sempre e si trovavano fra i grandi felini o fra gli insetti.

Diventare un predatore o anche elaborare un superorganismo chiamato società, articolato come un corpo autosufficiente e contundente, erano imprese immani e debordanti, rispetto al patrimonio di comportamenti di cui Sapiens era inizialmente dotato. Qualcosa che poteva essere avvicinato alla scoperta e alla conseguente pratica, attraverso l'Egizio Mosè, di una legge che si distaccasse da ogni legge precedente. Allo stesso modo in cui, rispetto all'assassinio del padre primordiale, gli Ebrei erano gli unici che potessero rivendicarlo non già nel tempo senza tempo del mito ma sulla soglia della cronaca storica, anche il distacco di Sapiens dalle altre specie era riconoscibile in loro più che in ogni altro – e soprattutto in certi caratteri che Sapiens stesso tentava di eludere. E che perciò rendevano gli Ebrei per definizione disturbanti all'interno di qualsiasi corpo sociale.

Se Freud scrisse il *Mosè* per accertare i motivi che avevano reso l'Ebreo ciò che «è diventato», vale a dire [325] l'oggetto di un «odio perenne», come si legge nella lettera del 1934 a Arnold Zweig, senza dubbio non avrebbe potuto usare come argomento la sua scoperta dell'origine egizia di Mosè, che pure aveva qualcosa di scandaloso. Quella poteva essere soltanto, seguendo la sua terminologia, una ferita narcisistica inflitta agli Ebrei stessi. Ma per gli altri, inclusi gli antisemiti? Sarebbe stata soltanto una curiosità. Avrebbero continuato a detestare gli Ebrei, anche se il loro primo legislatore risultava essere stato un Egizio. Anzi, poteva essere una conferma che gli Ebrei avevano sempre bisogno di appoggiarsi a qualcun altro.

Né si poteva contare sulla scoperta che il Dio di Mosè era scisso, da una parte nel puro, severo Dio egizio – e dall'altra nel grezzo, protervo, vendicativo, vulcanico Dio madianita. Anche questo poteva essere preso, dai non Ebrei, come una curiosità. E, d'altra parte, agli dèi in genere già venivano attribuite le più varie malefatte.

Quale argomento, allora, Freud avrebbe potuto far valere? Solo un argomento che coinvolgesse tutti come un fatto proprio, un fatto che si vuole accantonare e che invece qualcuno si ostina a mettere in mostra, attirandosi una insofferenza e un astio che non si esauriscono mai. Si trattava del fatto che, secondo Freud, nonché secondo il biblista Sellin, Mosè era stato ucciso dai figli di Israele. E che quella uccisione faceva riaffiorare un'altra uccisione, quella del padre primordiale – padre di *tutti*, non solo degli Ebrei. Nessuno poteva tollerare che quella vicenda fosse parte della vita quotidiana e del culto di un popolo che la manteneva viva e operante. Al più, in tempi recenti, poteva diventare una teoria di certi studiosi molto audaci, come Charles Darwin o Sigmund Freud, che l'aveva avanzata in un libro del 1913, *Totem e tabù*. Non era però ammissibile non [326] solo che riemergesse in quanto memoria di un crimine originario, anzi *del* crimine originario, ma che un popolo pretendesse di averne il possesso *esclusivo*, come se non fosse qualcosa che apparteneva a tutti, nella sua feroce asprezza. Si tornava così all'elezione di Israele, ma questa

volta non come grazia, ma come motivo di condanna. Che avrebbe agito per secoli e poteva esacerbarsi ancora, quando nel 1939 Freud avrebbe svelato una volta per tutte l'origine di quella storia.

Da probo studioso, Freud volle dar conto che *Totem e tabù* era nato dal combinarsi di tre opere nel suo pensiero: W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*; Atkinson, *Primal Law*; Darwin, *The Descent of Man*. Tutte convergenti sull'«ipotesi di una *colpa primordiale*, un peccato originale» che, secondo Freud, «doveva essere stato un assassinio». Ciò che più gli premeva era comunque la connessione con Darwin, nel quale Freud riconosceva, come in se stesso, un «grande progresso della verità», dovuto a un uomo che sarebbe stato respinto e avversato «per decenni» (corrispondenti a uccisione e periodo di latenza) prima di essere accolto a Westminster. L'origine dell'«orda primordiale», fondamento di *Totem e tabù*, a Darwin doveva essere fatta risalire. Era il suo unico possibile *pedigree*.

C'era però un ostacolo: di un'*orda primordiale* Darwin non parla mai in *The Descent of Man*. Anzi, il passo più vicino alla messa in scena di Freud ne diverge radicalmente, anche nel tono, che mantiene una certa cautela: «Perciò, se guardiamo lontano quanto basta nel flusso del tempo, e giudichiamo sulla base delle abitudini sociali dell'uomo quale oggi esiste, l'ipotesi più probabile è che in origine vivesse in piccole comunità, [327] ciascuno con una moglie, o se potente con varie, che proteggeva gelosamente contro tutti gli altri uomini».

La prima differenza che si nota è fra singolare e plurale. Freud parla di una *Urhorde*, una massa compatta e temibile (il capitolo X della sua *Massenpsychologie* si intitola «La massa e l'orda primordiale»), mentre Darwin parla di «piccole comunità», assimilabili a una famiglia più che a una tribù. E soprattutto il comportamento del capo viene ricostruito «sulla base delle abitudini sociali dell'uomo quale oggi esiste», quindi del capofamiglia vittoriano. Il procedimento è dunque inverso rispetto a Freud. Per Freud, l'uomo «quale oggi esiste» si può capire solo in quanto *sa* (e *sapere* è ben più forte del *ricordare*) che il padre tirannico dell'orda primordiale è stato ucciso dai suoi figli; per Darwin, invece, noi possiamo desumere il comportamento del padre originario da quello abituale degli uomini nell'Europa (meglio: nell'Inghilterra) della seconda metà dell'Ottocento.

Si poneva così un forte dubbio, per Freud: o rinunciare a Darwin come antecedente, ma questo implicava sottrarsi alla linea già tracciata del progresso verso la verità; o altrimenti, giocando di carambola, usare un intermediario per accollare a Darwin qualcosa che non gli apparteneva. E questo intermediario fu Atkinson, etnografo che aveva passato anni in Nuova Caledonia e scriveva quando ormai Darwin era stato glorificato. Sarebbero bastate due frasi, che Freud citava come «conseguenza diretta dei rapporti nell'orda primordiale di Darwin» – quell'orda a cui Darwin non aveva mai fatto cenno, tanto più al singolare: «Un branco di giovani che vivono insieme in uno stato di celibato obbligatorio, o al più in relazione poliandrica con qualche singola prigioniera. Un'orda che è ancora debole nella loro condizione impubere, ma che, una volta raggiunta, col tempo, una [328] certa forza, inevitabilmente strapperebbe via, con attacchi combinati e sempre ripetuti, sia la moglie sia la vita stessa del tiranno paterno». Qui finalmente suonavano le due parole che Freud cercava – e invano avrebbe provato a trovare in Darwin: «tiranno paterno». A questo punto il cerchio si chiudeva: il pasto totemico (e cannibalistico) era stato introdotto da Robertson Smith, mentre l'orda primordiale e l'uccisione del padre risalivano a Darwin, artatamente sollecitato da Atkinson. Rimaneva solo da dimostrare, per Freud, in qual modo l'uomo generico del primo Novecento *sapesse* tutto questo, nel profondo del suo inconscio, e di conseguenza ne risentisse nel suo comportamento. Era l'ulteriore e imprescindibile passo nel «progresso della verità» che si sarebbe compiuto con *Totem e tabù* e avrebbe trovato conferma e diramazioni ventisei anni dopo nell'*Uomo Mosè*.

«Nel corso di queste trattative lo stesso Mosè sparì, così come era sparito Aronne, e ci sbaglieremmo di molto se non pensassimo che Giosuè e Khaleb avessero ritenuto buona cosa porre fine al reggimento di un uomo limitato, che sopportavano già da anni, e lo avessero mandato a raggiungere quei tanti infelici da cui si era fatto precedere; così ponendo fine alla questione e entrando seriamente in possesso di tutta la riva destra del Giordano e della terra che di là si trova».

Con puntigliosa crudezza, qui si racconta l'uccisione di Mosè subito prima dell'attraversamento del Giordano. Ma l'autore di questa frase non è Darwin, che non ha mai scritto di Mosè e non ha mai accennato all'uccisione del padre primordiale, né Freud, che invece sull'uccisione del padre primordiale, e conseguentemente [329] di Mosè, aveva fondato tutta la sua costruzione teorica, ma Goethe. E la frase si trova mimetizzata nei frammenti in prosa che formano la seconda parte del *West-östlicher Divan*, là dove ben pochi lettori si sarebbero spinti. Un secolo dopo la pubblicazione, si trovavano ancora in commercio copie della prima edizione.

Scritta nel 1797 e pubblicata nel 1819, questa pagina può aspirare a essere la prima in cui si parla dell'uccisione di Mosè da parte dei figli di Israele. Ma anche qui opera un'elusione, di fronte all'evento: non si nomina mai una uccisione. Di Mosè si dice soltanto che *scompare*, anche se Goethe precisa chi e perché ha voluto eliminarlo. Il ricordo primordiale non può che offrirsi *velato*.

Secondo Freud, anche se si ammetteva che Mosè aveva fatto riaffiorare la memoria del padre primordiale, così conquistando i figli di Israele, che aspiravano a riconciliarsi con quella remota e ominosa figura, questo non sarebbe bastato. Al più, sarebbe diventato una tradizione – e si sarebbe trasmesso nei testi e nel culto. Ma non avrebbe potuto sviluppare il «carattere coattivo che è tipico dei fenomeni religiosi». Occorreva invece che Mosè stesso fosse ucciso. Occorreva che poi il ricordo dell'uccisione svanisse durante un lungo periodo di latenza. Finalmente riapparendo, per fissarsi nel Pentateuco. A quel punto l'*ebraicità* si sarebbe cristallizzata, una volta per sempre. E gli altri popoli avrebbero guardato agli Ebrei con sconcerto o con ostilità. O con entrambi. Come poteva quel popolo mostrare con tale evidenza qualcosa che nessuno teneva a ricordare? Oltre tutto dichiarando di essere stato scelto appunto a quel fine?

Essenziale era che l'uccisione e la Legge si riunissero [330] in una singola persona. Ma fra questa oscura commistione e il «progresso nella spiritualità» (titolo di una sezione del *Mosè* scelto da Freud come stendardo del libro) il nesso non era chiaro. Così come l'affermazione che i Greci non avevano raggiunto quel «progresso» in quanto si erano concentrati sulla prestanza muscolare suonava risibile. Perciò anche il *Mosè*, come tanti altri episodi dell'ebraismo, si presentava diviso in due, in modo immedicabile. C'era una storia oscura, che risaliva all'orda primordiale escogitata da Freud (e non da Darwin, che non usa mai l'espressione); e c'era una storia troppo chiara, che culminava in un autoproclamato «progresso nella spiritualità». In mezzo: un «odio perenne», che stava divampando.

Se il lamarckismo va rigettato, in quanto non verificabile e infondato, rimane da giustificare come chiunque possa ricordare ciò che altri hanno fatto e di cui non è stato testimone. Ovvero, come sia possibile ciò che viene chiamato *memoria culturale*. Freud volle subito sgombrare il campo dall'ostacolo che più lo infastidiva – quindi dall'aborrito transfuga Jung – e osservò subito: «Non credo che otteniamo qualcosa introducendo il concetto di inconscio "collettivo"». Al tempo stesso, Freud avvertiva che la pura trasmissione *culturale* non era sufficiente per spiegare l'imporsi di certi fenomeni: «Una tradizione fondata solo sulla comunicazione non potrebbe produrre quel carattere coattivo che è tipico dei fenomeni religiosi. Essa sarebbe ascoltata, criticata, forse anche respinta come ogni altra notizia proveniente dall'esterno, e non otterrebbe mai il privilegio della liberazione dalla coattività del pensiero logico. Essa deve innanzitutto aver sperimentato il destino della rimozione, [331] la condizione della permanenza nell'inconscio, prima di poter sviluppare al suo ritorno effetti così potenti, prima di incantare le masse, come accade alla tradizione religiosa con nostro stupore e senza che finora siamo riusciti a spiegarlo».

Come si può spiegare, in definitiva, che il passato *agisca*? Come applicare il complesso meccanismo di rimozione-permanenza-ritorno del rimosso a *tutto* il passato – e non soltanto là dove si riconosce l'impronta del religioso? Freud tenne fede sino all'ultimo a quello che Yerushalmi ha definito il suo «psicolamarckismo». Ma questo certamente non bastava. Appena liquidato, perché inutile, l'inconscio collettivo di Jung, Freud aggiungeva una frase che può sembrare altrettanto inutile: «Il contenuto dell'inconscio è già comunque collettivo, patrimonio universale dell'umanità». Frase infelice, che fa pensare all'UNESCO più che al remoto passato umano. *Patrimonio* è per definizione qualcosa a cui si attinge a volontà. Ma come si può attingere a volontà all'inconscio, se ciò che lo definisce è appunto il fatto di eludere la volontà? Non potendo situare le «tracce mnestiche» nel tessuto neurologico dell'uomo e dovendo ricorrere a una generica presenza collettiva dell'inconscio, rimaneva aperta solo la via di riconoscere l'*impossibilità* di accedere a un qualsiasi passato che non fosse quello vissuto dal singolo. Eppure il passato *di tutti* continua ad agire, anche se sporadicamente e per vie traverse, nella psiche di chiunque. Dilemma senza soluzione, se non si accetta una totale *simultaneità* (quindi anche acronicità) del passato e il fatto che la psiche è qualcosa i cui confini «nel tuo andare non potrai scoprire, neppure se percorrerai tutte le strade». Così Eraclito, in parole trasmesse da Diogene Laerzio. Ma questa non era certo la via di Freud. Al quale spettava di avere rivendicato il privilegio [332] ebraico, che si fonda sul *ricordo*, nel momento stesso in cui si avvicinava a mostrarne l'impossibilità. Un groviglio da cui nessuno finora è uscito.

Il passato è accessibile attraverso lo studio, quindi attraverso la conoscenza delle *fonti* – ovvero delle sue tracce, non mnestiche ma tangibili (ossa, simulacri, scritture). O altrimenti – ed è l'unica altra via – attraverso narrazioni mitiche, quindi attraverso racconti non situabili nella successione temporale. Darwin, con *The Descent of Man*, e Freud, con *Totem e tabù*, inventarono un ibrido fra le due possibilità. Le loro teorie antropologiche – e anche le loro narrazioni – vennero presto smentite e dismesse. Ma la forma dell'ibrido rimase intatta, anzi si sviluppò rigogliosamente per tutto il Novecento, assumendo molteplici altre forme. E questo ha fortemente contribuito a occultare l'impervia questione di come l'accesso al passato sia semplicemente *possibile*. Se il passato perde o attenua il suo carattere di estraneità, diventerà più facile che la sua immagine si avvicini a una duplicazione del presente. A quel punto il passato tenderà a somigliare, quanto più possibile, a ciò che è noto e dominabile. Ma avrà perduto il suo elemento distintivo, che è l'assenza. Apparirà allora evidente che il profluvio di speculazioni sulla *memoria culturale* ha avuto spesso la funzione di eufemizzare questo stato delle cose, che di per sé è drammatico e non concede immediate risposte. Il passato sussiste e agisce, anche violentemente. Su questo non c'è dubbio. Ma tutti sono ancora nell'impossibilità di spiegare come questo avvenga. E talvolta viene da sospettare che le conoscenze più utili si raggiungano là dove si cozza contro questa invincibile impossibilità.

[333] Darwin e Freud avevano in comune innanzitutto una profonda, anche superstiziosa fede nell'irreligiosità. Tutto ciò che accadeva agli uomini doveva nascere dagli uomini. Ogni potenza invisibile e divina doveva discendere da una potenza visibile e umana. Si trattava di ricondurre i molteplici deliri a cui il genere umano si era abbandonato, per millenni, a una concatenazione di cause e effetti all'interno dell'uomo. Darwin, che su questi punti era ben più tranquillo e sbrigativo di Freud, spiegava l'invisibile riferendosi a «un piccolo fatto che un giorno ho osservato: il mio cane, animale adulto e molto sensibile, stava accucciato sul prato in una giornata calda e calma; ma, a poca distanza una lieve brezza a tratti muoveva un parasole aperto, a cui il cane non avrebbe fatto alcun caso, se ci fosse stato qualcuno accanto. Ora, invece, ogni volta che il parasole veniva appena smosso, il cane ringhiava fieramente e abbaiava. Penso che abbia dedotto fra sé in modo rapido e inconsapevole che quel movimento senza causa apparente indicava la presenza di un qualche strano agente vivente, e che nessuno straniero aveva diritto a stare sul suo territorio». Da questa breve impressione nella calura Darwin passava ad affermare, nella frase successiva, che «la credenza in entità spirituali operanti poteva facilmente trasformarsi nella credenza che esistessero uno o più dèi». E con questo, a rigore, il discorso su ogni origine divina poteva dirsi concluso, per Darwin.

Ben più tormentoso e aggrovigliato il caso di Freud, secondo il quale la «psiche collettiva» era in grado di far «sopravvivere per molti millenni il senso di colpa causato da una singola azione», riuscendo a farlo «restare operante per generazioni che di tale azione non possono aver avuto nozione alcuna». E si trattava sempre di un'azione compiuta *fra uomini*.

[334] Comunque fosse, la curiosità e l'allarme del cane di Darwin un giorno d'estate e il senso di colpa dell'umanità, durante millenni, per un gesto di cui non aveva alcuna conoscenza precisa servivano a dimostrare lo stesso punto: che la religione nulla aveva a che fare con ciò che usualmente passa per *divino* – e in particolare con la reverenza verso l'invisibile.

La reazione del sensibile cane di Darwin al parasole smosso dalla brezza non appare più probante del fatto di far proseguire per millenni «un processo emotivo, quale poteva sorgere in generazioni di figli maltrattati dal padre, in nuove generazioni che proprio grazie all'eliminazione del padre erano state sottratte a un simile trattamento». Darwin e Freud erano evidentemente assai distanti, nella psiche. Ma entrambi miravano a ricondurre tutto a ciò che ritenevano essere i *facts of life*, anche se, nel caso di Freud, quei *facts* potevano rivelarsi essere «realtà psichiche», non «realtà di fatto».

Ma come e in chi avveniva questo rovesciamento? Nei nevrotici, rispondeva Freud, poiché «la nevrosi è caratterizzata dal porre le realtà psichiche al di sopra della realtà di fatto, dal reagire ai pensieri con la stessa serietà

con cui gli uomini normali reagiscono soltanto di fronte ai fatti reali». E qui Freud aggiungeva un interrogativo che era anche una provocazione: «Non può essersi verificato qualcosa di analogo presso i primitivi?».

Siamo qui alle ultime righe di *Totem e tabù* – e queste frasi sono gli ultimi razzi lanciati nell'oscurità di un'opera che sia gli antropologi sia gli psicoanalisti stessi lessero con qualche imbarazzo. Ma Freud teneva fermamente al suo punto e avvertì subito: «Dobbiamo guardarci dal trasferire il disprezzo per ciò [335] che è pensato e desiderato, dal nostro sobrio mondo, denso di valori materiali, al mondo ricco solo di avvenimenti interiori dell'uomo primitivo e del nevrotico».

Fin qui Freud si sentì di arrivare, nell'anno 1913 – e poche righe dopo il libro si concludeva. Ma nel 1939, quando non aveva più nulla da perdere, volle chiarire qual era la mira ultima di tutta la sua opera: trattare i soggetti di *qualsiasi* genere – innanzitutto i pazienti e poi i primitivi, i gruppi, le masse, i popoli e infine le specie – come nevrotici ossessivi. Il presupposto era che la nevroticità fosse la normalità, non solo umana ma zoologica. Il nevrotico reagisce a ogni situazione con un *sovrappiù* di pensieri, emozioni, intenzioni, che dovrebbe poi incanalare in una singola reazione. Ma non ne è capace. E questo si applica non solo all'uomo, ma al vivente in genere. Rispetto all'uomo, gli animali hanno soltanto avuto un tempo più lungo per giungere a formalizzare le loro reazioni in ciò che viene chiamato *istinti*. Mentre gli uomini sono ancora abbandonati al caos delle pulsioni, che li dilaniano in direzioni opposte. Così sono ancora al punto di dipendere da un gesto che forse qualcuno ha compiuto – o forse soltanto ha avuto l'*intenzione* di compiere, un giorno lontano: l'uccisione del padre primordiale.

«Quale profeta i vostri padri non hanno perseguitato?». Queste parole, univoche e sferzanti, furono dette da Stefano nella sua veemente ricapitolazione della storia dei figli di Israele davanti al sinedrio. Se *tutti* i profeti erano stati perseguitati, fra loro si doveva includere il primo fra tutti: Mosè. E Stefano presupponeva le parole di un altro profeta perseguitato: Gesù, che aveva detto: «Siete figli di coloro che hanno ucciso i profeti».

Più che i versetti di Osea studiati ed emendati da [336] Sellin – dove il testo è corrotto e passibile di varie interpretazioni –, le parole di Stefano e di Gesù dichiarano che essere uccisi è parte della sorte del profeta. Ma Freud non volle fare riferimento a quelle parole. Sarebbe stato come entrare nel vasto mondo al di fuori della Bibbia. E tutto invece doveva chiarirsi al suo interno.

Il timore di Freud che il *Mosè* potesse essere inteso in modo malevolo dagli Ebrei – e proprio nel momento in cui vivevano nel massimo pericolo – era del tutto giustificato. Anche questo aiuta a capire la cautela, i passi indietro, le ricapitolazioni superflue che si riscontrano ovunque nel *Mosè*.

Innanzitutto affermare che l'Ebreo era una creazione di un singolo uomo – e che questo uomo, Mosè, era uno «straniero» – poteva suonare irridente per un popolo che tanto si era ingegnato a distinguersi da ogni straniero. Ma forse ancora più beffardo era quanto riguardava la circoncisione. Questo, che era stato il segno, l'unico segno della *separazione* imposta da Iahvè al patriarca Abramo, si rivelava essere un uso «inscindibilmente connesso con l'Egitto», che l'Egizio Mosè aveva introdotto come una «concessione» alla sua gente quando aveva deciso di unirsi alla tribù dei figli di Israele. La circoncisione diventava così un ricordo e una testimonianza di tutto ciò che l'Egitto significava. E colui che ne esigeva l'istituzione era egli stesso un Egizio.

Quanto ai Leviti, questa tribù a cui sarebbe stato affidato il culto del Tempio, non erano altro che il seguito cerimoniale di Mosè: «Non è pensabile che un gran signore come l'Egizio Mosè si unisse senza accompagnatori a un popolo che gli era straniero». In pochi tratti, nella ricostruzione del suo «romanzo storico», Freud disfaceva i fondamenti dell'ebraismo. [337] Ciò che sarebbe rimasto poteva senz'altro mostrare uno «sviluppo verso una spiritualità superiore», ma non aveva più nulla a che fare con quell'essere misterioso che aveva presentato se stesso dicendo: «Sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe», quando era apparso all'Egizio Mosè, davanti al roveto ardente. Quell'essere ormai, come Mosè, era sepolto in un luogo a tutti ignoto. Ed era questo che Freud aveva sempre voluto.

L'«odio perenne» per gli Ebrei ha sempre avuto due bersagli: l'Ebreo ortodosso e l'Ebreo assimilato. L'Ebreo ortodosso perché tenacemente *separato* da tutti per obbedienza a certe sue tradizioni – nell'abbigliamento, nell'alimentazione, nei rituali. L'Ebreo assimilato perché *imita* troppo bene i non-Ebrei in certe attività: avvocatura, finanza, affari, scienza, erudizione, commercio. Attività esemplari di ciò che *separa* Sapiens dal continuum zoologico. *Separazione* e *imitazione* sono i due peccati capitali. E lasciavano nell'Ebreo tracce troppo evidenti, che nessuno voleva ricordare: la separazione dal continuum zoologico e l'imitazione di un segmento di quel continuum: i predatori. Nei momenti di tensione – e tutti i momenti possono essere tali – l'odio si accendeva verso coloro che facevano riaffiorare memorie non gradite. Era meglio allontanarli – o eliminarli.

Sulla scena dell'Egitto, Giuseppe fu il primo Ebreo assimilato; Mosè il primo separato. Ma questo implicava che l'assimilazione veniva *prima* della separazione, e che la separazione stessa era stata introdotta da un Egizio, quindi che l'Ebreo non aveva una natura propria. Era questa la ferita più grave che Freud esitava a infliggere agli Ebrei.

[338] L'Ebreo assimilato e illuminista è l'Ebreo asciutto, che evita ogni contatto con le acque superiori e inferiori. Si ritiene alieno da ogni religiosità e ne è fiero. Ma considera l'elezione come un dato di fatto. Dopo tutto, è l'ultima differenza che gli impedisce di confondersi con la schiera innumerevole dei *goyim*.

Romain Rolland aveva molto apprezzato *L'avvenire di un'illusione* e lo scrisse in una lettera a Freud. Ma nel libro mancava qualcosa, aggiunse. Non c'era alcun accenno a quello che per Rolland era «la fonte autentica della religiosità» e poteva essere definito *sentimento oceanico*. Formula che Rolland derivava da Ramakrishna: «Una bambola di sale andò a misurare la profondità dell'oceano, ma prima di essere giunta lontano nell'acqua si era dissolta. Era diventata una cosa sola con l'acqua dell'oceano. Chi poteva allora tornare indietro e dire quanto è profondo l'oceano?».

Come un tarlo, il sentimento oceanico si insinuò in Freud. E, due anni dopo, finì nella pagina di apertura del *Disagio della civiltà*. Ma Freud mise subito le mani avanti e così ne accennò a Rolland: «Non si attenda un apprezzamento del sentimento "oceanico", tento semplicemente di dedurlo analiticamente, per così dire ne sgombro la mia strada». Era davvero così ingombrante quel sentimento, persino per Freud, che si riconosceva refrattario alla mistica («La mistica è per me qualcosa di precluso, come la musica»)? Perché allora farne il punto di partenza in un libro che si proponeva di spiegare che la civiltà non può non essere infelice? Comunque, per scrupolo di precisione, Freud volle premettere una osservazione personale: «Io stesso non riesco a scoprire in me questo sentimento "oceanico"». E subito [339] mise in

moto gli ingranaggi dell'analisi: «Possiamo quindi disporre della seguente linea di pensiero: normalmente nulla è per noi più sicuro del senso di noi stessi, del nostro proprio Io. Questo Io ci appare autonomo, unitario, ben contrapposto a ogni altra cosa. Che tale apparenza sia fallace, che l'Io abbia verso l'interno, senza alcuna delimitazione netta, la propria continuazione in una entità psichica inconscia, che noi designiamo come Es, e per la quale esso funge per così dire da facciata, lo abbiamo appreso per la prima volta dalla ricerca psicoanalitica, da cui ci attendiamo molte altre informazioni circa il rapporto fra Io e Es. Ma verso l'esterno, almeno, l'Io sembra mantenere linee di demarcazione chiare e nette». Questo era tutto ciò che Freud era disposto ad ammettere. Ed escludeva l'accesso a ogni sentimento oceanico. Qui veniva fissato il confine.

Freud apparteneva a coloro, ai non pochi, che si sono sottratti alla benedizione delle acque, l'ultima e suprema benedizione che Giacobbe aveva riservato a Giuseppe. Ma il sentimento oceanico, che dichiarava di ignorare, lo assediava, come traspare da innumerevoli tracce lasciate nei suoi scritti da questo ideale *paziente*, prodigo di sintomi. Ultima fra queste tracce è l'ultima frase che si legge nell'ultima pagina dell'ultimo volume dei *Gesammelte Werke*, frase isolata e postuma: «Mistica: l'oscura autopercezione del regno al di fuori dell'Io, dell'Es». Qual è il soggetto che qui percepisce, anzi: che percepisce se stesso? Apparentemente è l'Es, quindi il territorio che l'Io avrebbe dovuto conquistare – prosciugare, bonificare, così come la civiltà aveva prosciugato lo Zuiderzee. Ma così non era avvenuto, se l'Es rimaneva in grado non solo di percepire ma di autopercepirsi.

[340] Secondo Levenson, «la cruda espressione "odio dell'Ebreo" è in certi contesti preferibile al garbato eufemismo "antisemitismo"», se si considera che tanti Semiti sono antisemiti – e l'esempio più ovvio era il Muftì di Gerusalemme, acceso sostenitore di Hitler. Di fatto, Freud evitò in tutto il *Mosè* il termine «antisemitismo», anche se lo scopo principe del libro era, come aveva scritto ad Arnold Zweig, scoprire l'origine dell'«odio perenne» che gli Ebrei avevano attirato e subito. E, nonostante le innumerevoli frenate e gli intoppi, il libro era giunto al suo risultato: rispetto a ogni altro, gli Ebrei avevano *rimosso meno bene*, e addirittura lasciavano trasparire nella figura del loro fondatore, l'evento degli eventi nella storia di Sapiens, l'uccisione del padre primordiale – ovvero del Grande Predatore a cui Sapiens si sarebbe poi sostituito. Gli Ebrei per alcuni non potevano non diventare insopportabili, perché erano *troppo vicini* all'origine di tutti, troppo simili a un ricordo disturbante. Anzi, *al* ricordo più disturbante. Ben più che a infliggere nuove ferite narcisistiche agli Ebrei – già lo aveva fatto per tutta la vita –, a questa scoperta teneva a giungere Freud nella sua ultima opera. Ora lo «spettro non redento» sarebbe stato consegnato alla vista di tutti.

IX
LE PRIME GENERAZIONI

[343] «Il soffio, *ruaḥ*, di Elohim si librava su *Tehom*, le Acque». *Tehom* era un nome proprio, usato senza articolo e accordato con aggettivi al femminile. Significava «Mare» – o «Acque». Elohim vi si «librava» – lo stesso verbo che descrive il volo dell'aquila. *Tehom* precedeva la luce e il tempo. Non era un elemento della natura, ma l'entità presupposta da ogni vita.

C'era stato un Principe delle Acque, che si era rivoltato contro Iahvè. Si chiamava Rachab. «Non sei tu che hai fatto a pezzi Rachab, / che hai trafitto il drago?»: così Isaia si rivolgeva a Iahvè. Unica testimonianza di quel duello fu la Sapienza: «Ero lì quando assegnò il suo limite alle acque».

Di questo originario conflitto rimase un vestigio nel primo gesto che Elohim compie nella Genesi, la separazione fra le acque superiori e inferiori: «Elohim fece allora il firmamento e separò le acque che stanno sotto il firmamento da quelle che stanno sopra il firmamento. Fu così». E solo in questo caso la Genesi afferma che «fu così».

[344] Nulla è più misterioso delle acque cosmogoniche. Sono l'unico elemento che al tempo stesso è fuori dal mondo e dentro il mondo. Il firmamento viene posto da Elohim «in mezzo alle acque», in modo che «separi le acque dalle acque», come un coperchio di un cristallo purissimo, dello spessore di tre dita, che lasciava filtrare da innumerevoli fessure una luce proveniente da fuori. E da dove, se non dalle acque superiori?

Quella doppia massa, che stringe l'universo in una morsa invisibile, è ciò senza di cui ogni distinzione non potrebbe reggere. Neppure quella iniziale, che è la luce – e dà la prima occasione a Elohim di dire che qualcosa è «buono». Le acque sono qualcosa di irriducibilmente femminile, nel cosmo. L'«abisso», *tehom*, di cui subito parla la Genesi, è affine all'accadico *tiam-at*, «mare», che a sua volta appare come figura femminile in Tiamat, il mostro contro cui combatte Marduk, così come Indra deve trafiggere Vrtra, altro mostro, altra inesauribile riserva di acque. Qualcosa di smisurato, continuo e liquido è necessario perché ogni forma di vita si manifesti. E il rapporto con quelle acque continuerà sempre – e si lascerà riconoscere, nel gesto e nel pensiero.

Più che librarsi o planare, come suggerisce il verbo di *Genesi*, 1, 2, il «soffio» di Elohim doveva spartire le acque. Non si trattava di «creare», e certamente non *ex nihilo*, come i moderni hanno preteso, a partire dal secondo secolo d.C. Si trattava di «separare», *bara*, qualcosa che era precedente alla luce. E furono le acque, superiori e inferiori, solcate da un «soffio», *ruaḥ*. In quanto erano il tutto, indefinite e oscure, le acque non potevano che includere in sé anche la [345] mente. Furono la massima approssimazione a una materia mentale.

Al secondo giorno della creazione, quando Elohim decretò la separazione fra le acque superiori e inferiori, le acque si ribellarono e «si abbracciarono fra loro ancora più strettamente», come se volessero permanere in una copula perenne. L'atto di separazione voluto da Elohim «fu il solo atto di tale genere compiuto da Dio durante l'opera della creazione. Tutti gli altri atti erano unificanti» (osservazione puntuale di Louis Ginzberg). E fu il solo momento in cui la massa primigenia gli si oppose. Elohim decise allora di distruggere il mondo che stava appena cominciando a creare. Convocò l'Angelo della Faccia e lo incaricò di ricondurre tutto al caos. L'Angelo emise fuochi dagli occhi e citò subito Isaia: «Colui che davanti a loro divise le acque [del Mar Rosso]». Terrorizzate, le acque riconobbero le parole del non nato Isaia e si bloccarono. Soltanto di ciò che avvenne nel secondo giorno la Genesi non dice: «Elohim vide che era buono».

Fra gli dèi mesopotamici, Ea era il più insidioso per Iahvè. Si era districato dagli altri dèi, scegliendo come sua residenza non il cielo ma l'Apsu, la distesa sterminata delle acque inferiori. La fluidità apparteneva alla sua essenza: lo raffiguravano con due flussi d'acqua che gli sgorgavano dalle spalle o da un vaso che teneva in mano. Ma Ea era anche il plasmatore, colui che dava forma alle cose, segnava i limiti e poneva pietre sui confini. Però non imponeva la sua volontà perché «le vie dell'acqua sono tortuose». Preferiva indirizzare accortamente gli altri dèi là dove voleva. Ea stabiliva l'ordine a partire dalle acque – e [346] non separandosi dalle acque. In confronto con Iahvè, era meno imperioso, soggetto a malattie, talvolta ingannato, innanzitutto dalla nipote Inanna. Agli dèi distribuiva poteri, invece di combatterli. La Bibbia non lo nomina e non lo depreca mai.

La visione originaria del continuo e del discreto si ebbe guardando il cielo notturno. Le stelle puntiformi e innumerevoli erano il discreto, la Via Lattea era il continuo. E la Via Lattea conteneva altre stelle, perché il continuo avvolge il discreto. Quella visione fu la lingua franca degli uomini. Sotto ogni latitudine la ritrovavano – e la pensavano.

La Via Lattea era il fiume celeste che prosegue sulla terra ed è il corpo stesso di una dea: Gaṅgā, che scorre fra i capelli di Śiva. Corrispondente a Malkuth, il Regno, decima *sephirah* che scende dal «fiume che sta in alto» delle acque celesti. E Guénon aggiungeva che «il bacino delle acque celesti è naturalmente identico al centro spirituale del nostro mondo: da lì si dipartono i quattro fiumi del *Pardes*, dirigendosi verso i quattro punti cardinali».

In un articolo del 1926 Guénon osservò che «i simboli o i miti non hanno mai avuto il compito di rappresentare il movimento degli astri, ma la verità è che vi si trovano spesso figure ispirate a esso e destinate a esprimere analogicamente qualsiasi altra cosa, perché le leggi di quel movimento traducono fisicamente i princìpi metafisici da cui dipendono». Questo si applica, di là dai pianeti, alle costellazioni dello Zodiaco e si spinge sino alla Via Lattea. Ma al di là? La Via Lattea è l'ultimo oggetto visivo che si lascia distinguere a occhio nudo. Tutto il resto, le distese sconfinate che si spalancano con l'aiuto di microscopi, telescopi e collisori, è ciò che l'occhio da solo non [347] riuscirebbe a vedere. Spazi dove non si incontrano più le corrispondenze, fondamento dell'analogia. Che allora si congeda, come se avesse già svolto il suo compito. Il simbolismo sussiste soltanto in ciò che si vede a occhio nudo. E questo conferma il suo carattere di armonia prestabilita.

I simboli sono figure che contengono i loro significati – molteplici, talvolta opposti, sempre concordanti in un qualche «ordine di esistenza» – come una coppa contiene il suo liquido. Che può essere il sangue e l'acqua sgorgati dal costato di Cristo, aperto dalla lancia del centurione Longino. O può essere il *soma*, che induce l'ebbrezza. La coppa è il cuore. Così le coppe dei tarocchi sono diventate i cuori delle carte francesi.

Secondo Guénon, «ogni vero simbolo porta i suoi molteplici sensi in se stesso, e questo sin dall'origine, poiché non è costituito come tale in virtù di una convenzione umana, ma in virtù della "legge di corrispondenza" che collega tutti i mondi fra loro». Perciò si può dire che «il simbolismo è una scienza esatta» e i vari sensi dei simboli possono rivelarsi a chi li osservi con attenzione. Ed è ipotizzabile un'epoca primordiale in cui questo può essere accaduto, sia come scoperta della conoscenza sia come rivelazione «di origine "non umana"». Allora il mondo e il suo ordine apparvero

coperti da una rete di significati. E i fili di questa rete erano ciò che i veggenti vedici chiamavano *bandhu*, «connessioni».

Nessun ordine è completo; nessun ordine regna; nessun ordine regge. Ma tutto accade *come se* l'ordine reggesse. La simulazione è un elemento indispensabile di ogni ordine. I riti si differenziano dagli altri eventi perché sono le simulazioni più perfette, più approssimate. [348] Per questo, sin dall'inizio, sono intrinseci all'ordine. In assenza dei riti, subentrano i precetti della legge. Che però sono prevalentemente negativi: non prescrivono più ciò che occorre fare, ma ciò che è vietato fare. L'ordine allora dovrebbe sussistere *da solo*. Ma appunto in quel momento rivela la sua incompletezza e fragilità. Allora irrompe il castigo, che riconduce tutto a una condizione iniziale, impregiudicata. Fu questo il corso pendolare della storia dei figli di Israele, quale è narrata nella Bibbia.

Ogni tentativo di stabilire un ordine, in ogni ambito, nel più piccolo come nel più grande, è insufficiente e non risolutivo. Ogni ordine si oppone allo stato normale delle cose, dove opera l'entropia, che non si lascia sconfiggere. Ma ogni tentativo di stabilire un ordine invita e obbliga a pensare qualcosa da cui tutto il resto dipende. Non deve meravigliare se, risalendo fino agli inizi del pensiero, si incontrano immancabilmente parole che indicano un ordine cosmico e mentale: *ṛta*, *asha*, *ma'at*, *me*, *díke*, *śimāti*, *dao*, *torah*. Ciascuna di queste parole è un pozzo dove ogni sondaggio si ferma troppo presto. Sin dalle origini il pensiero, osservando il cielo e la sua indominabile molteplicità di forme, ha tentato innanzitutto di isolarvi un *kósmos*, un *piccolo* ordine di forme, rispetto a tutte le possibilità altre che non vi rientrano – e che esemplarmente sono rappresentate dalla Via Lattea, luogo celeste dove non è possibile separare i singoli elementi che lo compongono. Non ci sono dèi, non c'è un dio se non collegati a quelle parole che indicano un ordine. E il divino stesso da quelle parole è inscindibile. Ciò che alla fine si è inteso sotto il nome di *scienza* non è che l'ultimo tentativo di articolare quell'ordine che già era stato indicato sotto [349] molti nomi. Tutti inesauribili, tutti alla fine provvisori e inconclusi. Tutti indispensabili perché una qualche forma di vita prosegua. La figura del Messia è l'ombra che si intravede dietro la perenne lacuna dell'ordine.

«Iahvè Elohim piantò un giardino nell'Eden, a Oriente, e vi pose l'uomo che aveva plasmato». L'essere maschile e l'essere femminile, che ancora non avevano un nome, vennero introdotti in un luogo che lo stesso Iahvè Elohim aveva «piantato» e fatto crescere. E l'uomo venne introdotto in quel giardino «per coltivarlo e custodirlo». Era un luogo che si doveva curare e proteggere, proseguendo l'opera del primo giardiniere. Fra tutte le piante Iahvè Elohim ne indicò solo due: l'albero della vita, che stava al centro, e l'albero della conoscenza del bene e del male, di cui non si dice esattamente dove fosse. Tutti gli altri alberi erano «gradevoli da vedere e buoni da mangiare». Ovunque ci si volgesse, si era attirati a guardare e mangiare. Solo all'albero della conoscenza del bene e del male Iahvè Elohim associò il divieto di mangiarne il frutto. Mentre aveva appena detto all'uomo: «Da ogni albero del giardino potrai mangiare».

A chi ne mangiava i frutti, i due alberi che Iahvè Elohim aveva indicato permettevano di assimilare due qualità di Iahvè Elohim: la conoscenza – non tutta la conoscenza, ma quella «del bene e del male» – e la durata perenne. Se l'uomo e la donna fossero andati al centro del giardino, se avessero guardato l'albero della vita e ne avessero mangiato il frutto, apparentemente nulla sarebbe cambiato. La vita sarebbe continuata esattamente come prima. Ma l'uomo e la donna avrebbero avuto accesso, una volta per tutte, [350] alla vita perenne. Così non avvenne. L'attenzione non si concentrò sulla vita, ma sulla conoscenza. Anzi, la donna venne distolta da ogni altro oggetto dell'attenzione per opera di un animale, l'accorto serpente. Fu una diversione che ebbe conseguenze istantanee e percepibili. L'uomo, disse allora Iahvè Elohim, rivolgendosi non si sa bene a chi, era «diventato come uno di noi». Qualcosa che non si poteva ammettere. Occorreva subito «evitare che stenda la mano, prenda anche dall'albero della vita, ne mangi e viva per sempre». Ciò che fino a poco prima sarebbe potuto accadere, senza che alcun divieto lo impedisse, diventava ora l'atto da scongiurare immediatamente come la peggiore sciagura. Non era ammissibile che fossero compresenti la conoscenza e la vita perenne. Se l'uomo e la donna non avessero fissato la loro attenzione su un certo albero, se avessero mangiato frutti da ogni albero, come capitava, anche dall'albero della vita, ben riconoscibile perché stava al centro, là dove si dipartivano i quattro fiumi, tutto sarebbe rimasto, in apparenza, come già era. E tutto sarebbe mutato, perché l'uomo avrebbe potuto vivere per sempre. Iahvè Elohim l'avrebbe tollerato? Un solo punto è certo: Iahvè Elohim non accettava la congiunzione della conoscenza e della vita inesauribile. Ed era appunto ciò che Adamo ed Eva avevano rischiato di raggiungere. Occorreva cacciarli subito dal Paradiso. L'albero della vita non lo avrebbero più nemmeno visto.

Il Paradiso era natura elaborata. Della natura si dice che fu creata. Del Paradiso si dice che fu piantato. La natura fu esposta al puro scontro degli elementi. Il Paradiso fu il primo ordine. Che non si distingueva dal resto, per gli elementi che lo componevano, se [351] non per il fatto che era recintato. Adamo e Eva conservarono il ricordo di quell'ordine, dove avevano vissuto per qualche tempo. E trasmisero quel ricordo ai loro discendenti. Che lo mantennero vivo, mentre si confondevano nelle genealogie. E tentarono più volte di rendere quel ricordo visibile. Ma qualcosa lo impediva. Potevano essere buoni giardinieri. Ma soltanto se imitavano un *altro* giardino. L'ordine degli uomini era sempre un ordine sovrapposto a un altro – remoto e ormai inaccessibile.

La prima apparizione della bellezza avvenne con l'albero del bene e del male. Eva vide subito che l'albero era «buono da mangiare», ma al tempo stesso osservò che «era piacevole per gli occhi e l'albero era bello da contemplare», «*pulchrum oculis*» secondo la Vulgata, «*oraîon toû katanoêsai*» per i Settanta. *Pulchrum* appare qui per la prima volta nella Bibbia. Per gli uomini, la bellezza era collegata fin dal primo istante a qualcosa di proibito. Anche se non era proibita in sé. Eva avrebbe potuto contemplare la bellezza dell'albero ma non concedersi di mangiarne il frutto. Adamo era accanto a lei e taceva. Quando Eva gli passò il frutto e Adamo lo mangiò, l'attenzione tornò a fissarsi su qualcosa che avevano davanti agli occhi. Invece di contemplare la bellezza dell'albero, Adamo e Eva sentirono che una sorta di scaglia cadeva dall'immagine che avevano di se stessi: «Seppero che erano nudi». Per la prima volta usarono le loro mani per comporre qualcosa: «Cucirono delle foglie di fico e se ne cinsero i fianchi».

Più che con il sesso, la nudità aveva a che fare con l'incompletezza. Si accorsero che ai loro corpi sarebbe sempre mancato qualcosa. Per il momento quel gonnellino di foglie, ma un giorno sarebbe stata una [352] selce scheggiata. E,

un giorno ancora più lontano, un arco. La protesi era una ipercompensazione dell'incompletezza. Fu la prima conoscenza che discendeva dall'albero proibito. Si guardarono intorno e videro che nessun animale sentiva il bisogno di aggiungersi qualcosa. Erano tutti completi. E tali sarebbero rimasti.

Per creare il mondo, Elohim aveva dovuto inventare la necessità. La necessità faceva essere il mondo ciò che era. Ignorava il buono e il cattivo. Pioveva sul giusto e sull'ingiusto. Elohim la inventò e fu il primo a violarla, perché volle scegliere, isolare qualcosa o qualcuno al posto di altro. Fece l'uomo «a sua immagine», mentre nessun'altra creatura gli somigliava. E anche più tardi, quando volle trovare per l'uomo «un aiuto che fosse simile a lui», non lo trovò perché l'uomo era l'unico ad aver avuto il privilegio della somiglianza con il suo Creatore. Allora creò la donna estraendola dall'uomo e Adamo non la rifiutò perché troppo dissimile, ma disse: «Questa volta, questo è ossa delle mie ossa e carne della mia carne».

Dalla prima violazione, compiuta da Elohim, discese ogni altra. Quando Adamo e Eva scelsero di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza non facevano che ripetere un'altra scelta. Il peccato originale era già una copia. Se Iahvè poi seguì con tanta tenacia coloro che aveva eletto, fu per fedeltà a quella sua prima scelta, carica di conseguenze. Anche per questo diede una tale importanza alla fedeltà da parte dell'uomo.

Adamo e Eva avrebbero potuto assaggiare il frutto dell'albero della vita come tanti altri frutti del Paradiso. [353] E poteva anche essere un atto accidentale, così come una capretta bruca l'erba in un posto e poi in un altro. Non avevano bisogno di scegliere. Solo per assaggiare il frutto dell'albero della conoscenza era d'obbligo l'atto della scelta, perché si trattava di violare un divieto. Che, fino a quel momento, era l'unico divieto. Perciò anche l'unica occasione per esercitare una scelta. E la scelta implica la coscienza. Anche se la scelta in sé è illusoria, come molti hanno pensato, non è illusoria la sensazione di scegliere. E in quella sensazione affiora la coscienza, che altrimenti potrebbe anche essere assente. La novità dell'atto stava in quell'affiorare.

La necessità, che Elohim aveva scelto come ordine del mondo, non ammette eccezioni né interventi dall'esterno. Funziona da sé. Ma nel sesto giorno Elohim creò un essere a sua immagine, quindi anche capace di intervenire sulla necessità esercitando la scelta. Fu la prima lesione dell'ordine del mondo, operata dallo stesso Elohim. Il peccato originale fu una ripresa, una risonanza, un accenno di imitazione di quell'altro atto, compiuto da Elohim. Condannando Adamo, Elohim condannava anche se stesso – e si apriva la storia travagliata del mondo, che non era più semplicemente affidato alla necessità. La necessità non ha storia. Ha solo una successione di stati. Mentre la Bibbia è una storia.

Il primo artefice di idoli fu Elohim quando creò Adamo dicendo: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza». Imitando se stesso, mise in moto un meccanismo inarrestabile. Perché chi era stato creato come un'imitazione avrebbe a sua volta [354] provato a imitare chi lo aveva foggiato. Era uno dei suoi poteri, che gli derivavano dal suo artefice.

Creare qualcosa a sua immagine è per un dio l'atto più rischioso, perché l'immagine vivente può sempre imitare chi l'aveva foggiata ed era stato il primo maestro dell'imitazione, in quanto aveva imitato se stesso. E l'imitazione può anche culminare in una sostituzione. Fu questo che il serpente disse a Eva: «*Eritis sicut dii*», «Sarete come dèi», perché la conoscenza è innanzitutto pratica dell'imitazione. Mangiare il frutto dell'albero della conoscenza era come accedere all'imitazione. E dell'imitazione non si può stabilire un limite, se non nell'equipararsi agli dèi stessi. I Settanta riconobbero l'intelligenza del serpente prima ancora della sua astuzia e lo definirono «*phronimótatos*», «il più capace di ragionare» fra tutti i viventi. Foggiando l'uomo a sua immagine, Elohim si era avvicinato troppo alla sua creazione. Mentre i Greci si sarebbero appagati di una formula dopo tutto innocua quale l'antropomorfismo, Elohim ne introduceva un'altra, ben più insidiosa: il teomorfismo. Anche per questo Iahvè fu così feroce nel contrastare gli idoli. Non voleva che l'uomo si riconoscesse per ciò che era stato: il primo degli idoli. Ma anche gli Olimpi, che non si curarono di stabilire un divieto sulle immagini, mai furono spietati come con coloro che erano eccellenti nell'imitarli. Marsia, Niobe, Aracne ne pagarono le conseguenze.

Nei dialoghi registrati dal Salmista si toccavano, a tratti, i punti dell'intimità massima, e anche più equivoca e dolorosa, fra il devoto e il suo Dio: «Ti immagini forse che veramente io sia come te?» disse Elohim una volta. Se l'uomo era fatto a immagine di Elohim, era inevitabile che fosse attirato a contare [355] sulla somiglianza con il suo modello. E così a condannarsi. *L'uomo* era *fatto* di imitazione, ma l'imitazione era anche la sua prima colpa.

I biblisti di ogni scuola e inclinazione hanno sempre prediletto comporre liste di tratti della Genesi che si trovano anche in precedenti o parallele cosmogonie cresciute intorno al Mediterraneo. Il diluvio, l'albero della vita, il Paradiso, il Leviatano, il Sabato: nulla sembrava nuovo, via via che si decifravano tavolette e papiri. E soprattutto si cominciava a intravedere una letteratura epica pre-biblica, interamente inabissata, di cui nulla si sa se non ciò che nella Bibbia stessa appare sotto forma di citazione diretta, come nel caso del canto di Lamech o di Deborah, o di allusione, come succede nei profeti e nei Salmi. E in quella letteratura le somiglianze apparivano ancora più evidenti.

Che cosa rimaneva allora isolato e inscalfito, nei primi tre capitoli della Genesi? Umberto Cassuto, che aveva contribuito come Lods e pochi altri a ricostruire la letteratura epica pre-biblica, con tutte le sue ramificazioni e affinità, volle però tenere fermo un punto: ciò che appartiene alla Genesi, e solo alla Genesi, è la colpa, il peccato originale, nella sua enigmatica natura. Mentre tutto il resto si può concedere ai vicini: «Nell'ambiente orientale si possono trovare analogie con vari aspetti di questi capitoli, per esempio con l'albero della vita, il serpente, i Cherubini e così via ... Ma con il cuore della storia, cioè con la trasgressione e il castigo dell'uomo, non sembra esserci alcun parallelo, per quanto sino a oggi sappiamo, con altri popoli dell'Oriente».

La specificità e l'unicità biblica stanno nella colpa, nella rivendicazione della colpa come atto fondatore [356] della storia del mondo. A questa centralità della colpa, in quanto cardine non solo della Genesi ma di tutto il Pentateuco, veniva collegato da Cassuto un altro carattere essenziale: «La Torah, che usa come veicolo per i suoi insegnamenti uno

stile di semplice prosa senza indebiti abbellimenti di metafore poetiche e figure retoriche, non solo evitava meticolosamente di fare un qualsiasi uso di questo materiale poetico leggendario il quale, se incorporato in un libro di prosa, avrebbe potuto essere inteso alla lettera dal lettore, ma addirittura manifestava una sorta di *protesta* contro questi miti la cui origine pagana era ancora riconoscibile, e in particolare contro i concetti dei pagani stessi».

Parole dove si avvertiva nel sommo studioso la prosecuzione, in linea diretta, dello stesso atteggiamento che egli attribuiva alla Genesi: una caparbia volontà di *separazione*. Al tempo stesso, Cassuto intendeva riconoscere, all'opposto, la fondamentale unità e coesione della materia mitica. Non c'è dubbio che, sin dai primi versetti della Genesi, rintocchi un nuovo timbro, una maniera di parlare che non ha parenti prossimi in nessun'altra storia della nascita del mondo. Non è solo il privilegio della colpa a distinguere questi primi tre capitoli della Genesi. È una maniera di raccontare, che si distacca da ogni cosmogonia precedente, pur essendo costituita dagli stessi elementi.

Adamo diede un nome a «ogni animale dei campi e ogni uccello dei cieli». Iahvè Elohim glieli fece sfilare davanti «per vedere come li avrebbe chiamati». L'essere che stabiliva i nomi non aveva ancora un suo nome. Anche quando Adamo diede un nome alla sua donna, si dice solo che «l'uomo chiamò la sua donna con il nome Eva perché fu madre di ogni vivente». E [357] ugualmente ebbero un nome i loro figli, Caino e Abele. Poi Caino generò Enoch. E la Genesi enumera i nomi dei discendenti di Enoch e delle sue donne. Ma sino a quel momento il nome di Adamo non era mai stato pronunciato in quanto nome di un essere singolo. Adamo significava «uomo» e indicava la specie intera, maschile e femminile. Come nome di un singolo, quello di Adamo affiora soltanto con la nascita di Seth: «Adamo conobbe ancora la sua donna e lei generò un figlio, che chiamò con il nome di Seth». Nel racconto della creazione, il primo uomo fu l'ultimo a essere chiamato per nome – e proprio nel momento in cui rinunciava al diritto paterno di dare un nome al figlio. Quell'essere che aveva dato i nomi doveva rimanere nell'ombra, già confuso nella moltitudine dei suoi discendenti.

Adamo si ammalò quando aveva novecentotrenta anni. Intorno a lui, tutti i familiari erano stupiti. Non sapevano che cos'è la malattia. Seth pensò che il padre stesse male perché aveva nostalgia del Paradiso. Gli propose di portargliene qualche frutto. Ignorava che l'accesso gli sarebbe stato vietato dal Cherubino con la spada di fiamme rotanti.

Dal Paradiso, Adamo e Eva presero soltanto qualche profumo. Presto ebbero fame e non trovavano cibo. Eva disse ad Adamo: «Uccidimi. Forse Elohim ti riprenderà nel Paradiso». Adamo disse: «Non irritiamo di nuovo il Signore. Tu sei la mia carne, non posso ucciderti». Decisero allora di avviare una grande penitenza. Eva si immerse nel Tigri per trentasette giorni, senza dire una parola. Adamo fece lo stesso nel Giordano. Alla fine, tutti i pesci del Giordano accerchiavano Adamo e l'acqua cessò di scorrere.

[358] Ci fu un momento in cui, dopo la cacciata dal Paradiso, Eva abbandonò Adamo. Camminava verso occidente, senza una meta. Era incinta, ma non sicura di chi. Di Adamo o del serpente? Non era sicura di essersi congiunta con il serpente, ma lo sospettava. Disperata, si lamentava. Allora dodici Angeli la affiancarono. Michele passò la sua mano dal viso al ventre di Eva. Che subito dopo partorì un bambino dal volto radioso. Eva allora gridò: «Ho generato un uomo da un Angelo del Signore». Era Caino.

Quando partorì il primogenito, Eva fece un gioco di parole: «Ho acquisito, *qaniti*, un maschio grazie a Iahvè». E il suo nome era Caino, Qayn. Di primogeniti è questione subito dopo, là dove si dice che il figlio cadetto, Abele, «offrì i primogeniti del suo gregge, con il loro grasso». E ottenne il gradimento di Iahvè. L'elezione appariva già nel primo episodio della storia degli uomini.

Il primogenito originario fu Caino. E anche il primo essere umano che nacque per unione sessuale. Di lui nulla viene detto se non che, «dopo un certo tempo, offrì frutti della terra in oblazione a Iahvè». E Iahvè non li gradì. Che cosa fosse avvenuto prima di quel momento viene taciuto. Si può supporre che, per un certo tratto della sua vita, Caino non avesse pensato di offrire qualcosa a Iahvè – o non avesse osato farlo. Era un gesto ancora ignoto. A suo padre e sua madre non venne mai attribuito.

Quel gesto venne rifiutato. Rimasero frutti della terra staccati dal suolo, inerti. Abele, il fratello cadetto, ripeté il gesto, ma cambiando l'offerta: uccise «i primogeniti del suo gregge, con il loro grasso». Non si dice che li uccise, bensì che «li offrì». L'aggiunta «con il loro grasso» fa pensare a animali [359] uccisi che poi si mangiano. E l'offerta di Abele venne gradita.

Non si sa da quale segno Caino si accorse che Iahvè non aveva gradito la sua offerta. Ma subito «provò una grande ira e il suo volto si incupì». Dopo l'uscita dal Paradiso, erano i primi sentimenti che venivano nominati. Allora Iahvè gli parlò, come fosse davanti a lui. Caino fu anche il primo a cui Iahvè si rivolse nominando il bene e il male, con un ammonimento allusivo e ominoso, in versi. Rompicapo per i filologi, che non riescono a ricostruirne la sintassi in modo convincente.

Caino era cupo, la sua offerta non era stata accolta. Ma ancora non aveva invitato il fratello nei campi, per ucciderlo. Allora Iahvè gli disse: «Perché sei cupo e perché il tuo volto è caduto? Certamente, se fai il giusto, ti sollevi. Ma, se non fai il giusto, il peccato è acquattato dietro la porta; ti desidera, ma tu puoi dominarlo». Illuminante, come sempre, è la Vulgata: «*Cur concidit facies tua?*», «Perché ti è caduta la faccia?»; «*statim in foribus peccatum aderit*», «subito il peccato sarà alla porta»; «*sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius*», «il peccato ti desidererà e tu lo dominerai».

Era una prima lezione morale, dove si scopriva che il male desiderava l'uomo. L'espressione era molto vicina a quella che Iahvè Elohim aveva usato con Eva: «Il tuo desiderio sarà per il tuo uomo, e lui ti dominerà». Il desiderio che la donna e il male hanno dell'uomo saranno un tratto incancellabile della vita, annunciava Iahvè Elohim. E in tutti e due i casi all'uomo spetterà di dominarli. Null'altro si dice, dopo quelle parole, se non che «Caino disse a Abele, suo fratello: "Andiamo nei campi" e, quando furono nei campi, Caino si alzò contro Abele, suo fratello, e lo uccise».

[360] Prima di Abele, non si era mai parlato di uccisione di animali. Ma animali morti dovevano esserci, per le tuniche di pelle che Iahvè aveva dato a Adamo e Eva perché si coprissero. Avvennero poi due scelte. Abele scelse «primogeniti del suo gregge, con il loro grasso». E Iahvè preferì la sua offerta a quella di Caino. Fu il primo caso di elezione: dalla terra verso il cielo e dal cielo verso la terra.

Quando Abele offrì il suo sacrificio, gli uomini erano ancora frugivori, per prescrizione divina. Gli armenti potevano servire solo per il latte e per il vello. Non si parlava di ucciderli. Perciò il sacrificio cruento fu *la prima uccisione*. L'offerta di Abele fu gradita, quella di Caino fu ignorata. Non molto dopo, Caino uccise Abele. Che l'elezione fosse al

tempo stesso un privilegio e una condanna non poteva essere più chiaro, fin dall'origine. La dimostrazione fu data da tutta la storia successiva, fino a Kafka e oltre.

Perché Abele, «dopo un certo tempo» e dopo che il fratello maggiore Caino aveva offerto a Iahvè frutti della terra, volle uccidere «i primogeniti del suo gregge» per offrirli «con il loro grasso» a Iahvè? E perché Noè, appena messo piede sulla terra prosciugata, volle uccidere esemplari di «tutte le bestie pure e di tutti gli uccelli puri» per offrirli a Iahvè?

La parola *offerta* o «oblazione» appare per la prima volta nella Bibbia in riferimento a Caino. Nel caso di Caino – «frutti della terra» – poteva essere intesa come il gesto di omaggio di chi offre a un ospite le sue primizie. A quel tempo Iahvè aveva concesso all'uomo di nutrirsi esclusivamente dei frutti della terra. Offrirli era un gesto reverente e allusivo, *come se* Iahvè volesse condividere quei frutti con l'uomo.

[361] Ben diverso il caso di Abele. Sino allora la Bibbia non aveva mai menzionato l'atto di uccidere. E mangiare carne non era ancora stato concesso da Iahvè. Rimane oscuro perché Abele sentisse il bisogno di uccidere alcuni dei suoi animali per offrirli a Iahvè. Se il suo gesto doveva essere inteso quale imitazione di quello del fratello Caino, era *come se* Abele offrisse a Iahvè di condividere quella carne animale, con il suo grasso.

Una volta entrati nel regno della colpa, solo una prescrizione rituale avrebbe potuto ricordare lo stato precedente alla colpa. Si riconosceva che l'uccisione era inevitabile, ma si pretendeva che la vita rimanesse illesa, quindi che il sangue non venisse consumato. Era un modo di negare – o almeno di velare – che l'uccisione era avvenuta, che non ci si trovava più nel mondo originario ma in un mondo decaduto, che avrebbe potuto scomparire per sempre, se un giorno Elohim non si fosse *ricordato* di Noè.

Ogni sacrificio presuppone il sacrificio cruento. Per questo il sacrificio di Abele fu gradito, non quello di Caino. Soltanto il sangue è manifestazione incontrovertibile della vita. Le primizie della terra, da sole, non bastano. Si pone allora la domanda ultima sul sacrificio: perché è necessario uccidere un essere vivente per accedere all'invisibile? Questa domanda non ha trovato risposta, se non che tutta la storia è stata un tentativo – vano – di risposta.

La domanda più temibile si legge in Simone Weil: «L'Agnello è in qualche modo sgozzato in cielo prima di esserlo sulla terra. Chi lo sgozza?».

[362] Guénon: «Il sacrificio animale è fatale a Abele, e l'offerta vegetale di Caino non viene gradita; colui che è benedetto muore, colui che vive è maledetto».

Incomparabile, nella Bibbia, è l'arte dell'omissione: ciò che non viene detto e chiunque vorrebbe sapere. Perché l'offerta di Caino non fu gradita a Iahvè? Che cosa era avvenuto nei primi settantacinque anni della vita di Abramo, prima che Iahvè gli dicesse: «Va' via!»? Perché Saul venne scelto da Samuele, che non lo aveva mai conosciuto, come primo re di Israele?

L'immane fioritura delle leggende e dei commenti intorno alla Bibbia era dovuta anche all'intollerabilità delle sue omissioni. Come era possibile sopportare la storia di Abele e Caino, nelle parole con cui è narrata nella Genesi, senza saperne qualcosa di più, senza almeno – e soprattutto – essere rassicurati sulla malvagità di Caino e l'innocenza di Abele? Ma la peculiarità della Bibbia è appunto questa: non rassicurare. Secondo Gunkel, Caino aveva offerto le primizie dei suoi campi. L'esegesi rabbinica invece sosteneva che Caino aveva offerto «prodotti della peggiore qualità (*Bereshith Rabba*, XXII, 5)». La Bibbia nulla dice di tutto questo.

Molti consultano la Bibbia, pochi la leggono da capo a fondo, versetto dopo versetto. Secondo Northrop Frye, i più si bloccano verso la metà del Levitico, che è il terzo dei trentanove libri della Bibbia. Solo chi legge la Bibbia nella sua interezza può bilanciare le omissioni con le ripetizioni, non meno vistose. Soltanto sommando omissioni e ripetizioni si può cogliere quella forma unica e ben lontana da ogni altra che è la Bibbia.

[363] Caino disse a Iahvè: «La mia colpa è troppo grande perché io la porti». Ma Iahvè non permise che Caino fosse subito ucciso. La colpa però sussisteva – e traboccava sul mondo. Come contenerla? Con un'altra colpa. Occorreva un'uccisione che dilazionasse ogni altra uccisione. La vita sarebbe stata il continuo rinvio di una condanna. Occorreva sacrificare, *in un certo modo*.

Tutti riconoscevano Caino come omicida, per il «segno» che Iahvè gli aveva imposto «perché non lo colpisca chiunque lo incontri». Ma, molto tempo dopo, ci si domandò che cosa occorreva fare se si incontrava qualcuno assassinato nelle campagne come Abele e non si trovava chi lo avesse colpito. Allora gli anziani della località più vicina sceglievano una giovenca «che non ha mai lavorato e non conosce il giogo» e la conducevano in una forra dove scorresse sempre un torrente. «Lì spezzeranno la nuca alla giovenca nel torrente». A quel punto si facevano avanti i Leviti, come testimoni. «Poi tutti gli anziani di quella città, i più vicini alla vittima, si laveranno le mani sopra la giovenca la cui nuca è stata spezzata nel torrente. Prenderanno la parola e diranno: "Le nostre mani non hanno versato questo sangue e i nostri occhi non hanno visto nulla. Perdona al tuo popolo Israele, che tu, Iahvè, hai riscattato, e non porre sangue innocente in mezzo al tuo popolo Israele!". Così il sangue sarà loro perdonato e tu avrai tolto il sangue innocente intorno a te, perché avrai fatto ciò che è retto agli occhi di Iahvè».

La colpa è contagiosa e diffusa. Per sfuggire alla colpa, occorre un'altra colpa. È il fondamento del sacrificio. Ma solo qui, in questa prescrizione del Deuteronomio, si osava dire che la vittima della seconda [364] colpa – la colpa sacrificale – era «sangue innocente»: un giovane animale che ignorava la fatica e il giogo. Qui per la prima volta risuonava la parola che sarebbe diventata lo stendardo di Gesù: «Se sapeste che cosa è: *Voglio la misericordia e non il sacrificio*, mai avreste condannato innocenti». E non a caso l'atto era connesso con quello di *lavarsi le mani* da parte degli uccisori. Qualcun altro, un giorno, ma questa volta un Romano, avrebbe fatto lo stesso. Era come se, in un angolo della Bibbia, si prefigurasse ciò che per necessità sarebbe giunto ad accadere.

Che cos'era l'uccisione della giovenca? Vari commentatori lo considerarono un sacrificio. Altri obiettarono che non c'era un altare, solo acqua fluente. E si parlava di «sangue innocente», ma la giovenca veniva uccisa spezzandole la

nuca. Non c'era stato bisogno di versare il suo sangue. Eppure, era morta perché il«sangue innocente» fosse tolto di mezzo tra i figli di Israele. Ma bastava uccidere una giovenca, se un assassino continuava ad aggirarsi, ignorato e indisturbato, nella comunità, diffondendo il contagio della sua colpa? Evidentemente sì, ma allora gli uccisori della giovenca dovevano negare di aver fatto ciò che avevano fatto e addirittura di averlo visto. C'era una economia occulta della colpa a cui nessuno riusciva a sottrarsi. Anzi, inevitabilmente vi contribuiva. Che cosa poteva sospenderla, almeno per un momento? Solo l'acqua di un torrente perenne.

L'uccisione della giovenca non corrispondeva ad alcuno dei canoni sacrificali. Ma richiedeva la presenza di sacerdoti e includeva una preghiera. Come nel caso del capro espiatorio, la scena non era un [365] luogo di culto, ma un luogo deserto, fuori dalla comunità. E simile era la motivazione del rito: liberarsi dalla colpa.

Ma perché allora non poteva essere incluso fra i regolari sacrifici? Perché i sacrifici avvengono all'interno della comunità, mentre questo rito era una confessione che riguardava l'impossibilità di capire pienamente la costituzione del mondo. Si compiva un atto e lo si negava nello stesso istante. Era il segno che un gesto doveva essere compiuto, ma non poteva essere riconosciuto. La preghiera che lo accompagnava era lancinante: «Le nostre mani non hanno versato questo sangue» – e ciò che segue.

Da Adamo a Noè passarono dieci generazioni. Fu un periodo oscuro, di cui poco si sa: una sequenza di nomi, ma nulla dei loro atti. La terra era nuova, fresca. Gli uomini vivevano per centinaia di anni, senza stancarsi. E il cuore concepiva costantemente il male, sin dalla nascita. Il primo intermezzo poetico accolto nella Genesi venne cantato da Lamech alle sue due spose, Adah e Tsillah. Ed era una esaltazione della vendetta, celebrata da un discendente di Caino che rivendicava di sorpassare in malvagità il suo antenato. Lamech cantava: «Ho ucciso un uomo per la mia ferita / e un bambino per la mia piaga», senza precisare che cosa fossero quella «ferita» e quella «piaga». A differenza di Caino, Lamech aveva reiterato l'uccisione. Perciò «Caino sarà vendicato sette volte / e Lamech settanta più sette». Il doppio assassinio rendeva Lamech ancora più intoccabile di Caino. Null'altro venne detto di lui, se non che si vantava delle sue imprese e che fu il padre di Noè.

[366] Erano passate poche generazioni e, guardando verso la terra, i «figli di Elohim si accorsero che le figlie degli uomini erano belle». Dei «figli di Elohim» si sa soltanto che risiedevano nel cielo. E fra il cielo e la terra sembrava inevitabile che si stabilisse una attrazione erotica. Ma Zeus, Apollo, Hermes avevano un profilo e una storia, oltre che un nome, come anche le «figlie degli uomini» che li attrassero, mentre i «figli di Elohim» si congiunsero con donne di cui sappiamo soltanto che erano belle e che procrearono con loro esseri fuori dall'ordinario, i *gibborim*, simili agli eroi; e i possenti *nephilim*.

Queste interferenze celesti erano rischiose e non potevano durare a lungo. Altrimenti avrebbero creato uno squilibrio cronico nell'ordine del mondo. Zeus volle che l'età degli eroi fosse breve e convulsa. La guerra di Troia obbediva al disegno divino di eliminarli. Ma anche Iahvè non tollerò a lungo il moltiplicarsi dei *gibborim*. Se erano così prodigiosi, quegli esseri avrebbero anche tentato di non morire. E forse gli uomini comuni li avrebbero imitati. Questo non era ammissibile. La vita sulla terra doveva fondarsi sull'accettazione della morte. I *nephilim* erano pochi, si sarebbero sparsi nel mondo e sarebbero diventati materia per leggende. Ma gli uomini? Occorreva ridurre la durata della loro vita, perché sapessero qual era il suo fondamento. «Allora Iahvè disse: "Il mio spirito non rimarrà sempre nell'uomo, perché in ogni modo è carne. I suoi giorni saranno di centoventi anni"». Sarebbe accaduto a poco a poco. A quel tempo, gli uomini vivevano ancora più di settecento anni.

Il periodo dei «figli di Elohim» rimase come un intervallo misterioso e fugace nella storia degli uomini. Sui nomi degli eroi greci si era intessuto poi un repertorio di storie che avrebbero nutrito tutte le epoche [367] successive. Mentre dei «figli di Elohim» non rimasero né le storie né i nomi – e neppure delle «figlie degli uomini» che «si scelsero».

Secondo il commento alla Genesi di Umberto Cassuto, il paragrafo sui «figli di Elohim» è «uno dei più oscuri del Pentateuco». Vari sono i punti controversi: innanzitutto chi fossero i «figli di Elohim», *bne Elohim*. In altri passi biblici l'espressione si riferisce inequivocabilmente agli *Angeli*, che però in genere vengono definiti *malakhe Elohim*, «messaggeri di Dio». La popolazione degli Angeli era mista. Non c'era solo la «congrega di Angeli che stanno accanto al Signore per servirlo». C'erano anche i «demoni» e gli «Angeli distruttori». Secondo un trattato talmudico citato da Cassuto, gli Angeli che servono il Signore non hanno prole, mentre «i demoni procreano». È questo che avvenne con le «figlie degli uomini». Ma non si accenna ad alcuna violenza. Anzi, l'espressione usata («e le presero come mogli») era «la formula usuale per il matrimonio legale».

Nulla dice la Genesi di ciò che fecero gli uomini comuni quando avvenne quella discesa erotica dal cielo, che finì per popolare la terra di esseri semidivini. Se si trattava di una colpa, gli uomini ne erano soltanto spettatori. Eppure fu allora che Iahvè vide «la malvagità dell'uomo». Più precisamente, vide che gli uomini nella loro *cogitatio cordis*, come dice la Vulgata, pensavano soltanto al male, fin dalla nascita. Perciò «Iahvè si pentì di aver fatto l'uomo e si irritò nel suo cuore». Tuttavia, nulla di ciò che era accaduto dopo Caino veniva offerto come esempio. Si conosce soltanto la successione dei nomi e il fatto che Lamech si era gloriato per aver commesso due assassinii. Un silenzio ominoso gravava su quei primi tempi. Il mondo era ancora giovane, ma già Iahvè si pentì di averlo creato. La terra degenerava, si era corrotta. [368] E l'espressione usata («ogni carne aveva corrotto la sua via», «*corruperat omnis caro viam suam*») non faceva che aumentare l'oscurità.

Quanto al male che si perpetrava fra gli uomini, i Settanta parlano di *adikía* e la Vulgata di *iniquitas*: i termini più vasti, che includono ogni possibilità del *male*. Cassuto aveva dunque buoni motivi: il rivolgimento nel cuore di Iahvè e il suo primo pentimento, che lo indusse a decretare il diluvio, erano stati provocati da eventi che venivano interamente taciuti. A differenza di ciò che accadeva nelle altre storie del diluvio, mesopotamica e greca, che avevano motivi specifici e espliciti.

Gli Anunnaki decretarono il diluvio perché gli uomini facevano troppo rumore. Enlil aveva detto agli dèi riuniti: «Il sonno mi sfugge, con tutto questo chiasso». Occorreva estinguere i viventi. Ea, il dio ordinatore, dal suo palazzo delle acque dolci sotterranee inviò un sogno a Utnapishtim il Remoto, con cui amava conversare. Avrebbe dovuto costruirsi un battello quadrato, se voleva salvarsi.

Iahvè Elohim decretò il diluvio perché gli uomini pensavano soltanto al male. Ma avvertì Noè, «uomo giusto e perfetto», e gli ingiunse di costruirsi «un'arca in legno di cipresso». Un giorno Utnapishtim raccontò a Gilgamesh che cosa era accaduto dopo che il suo battello aveva attraversato il deserto delle acque: «Disposi un sacrificio sulla cima

della montagna». Allora gli dèi, «sentendo il buon odore, si raggrupparono come mosche intorno all'officiante».

Anche Noè, quando la sua Arca finalmente approdò, innanzitutto «costruì un altare per Iahvè, prese esemplari di tutte le bestie pure e di tutti gli uccelli puri, fece ascendere olocausti sull'altare». Il fuoco [369] bruciò interamente le vittime. A quell'olocausto Noè aveva sempre pensato, prima ancora di salire sull'Arca, nel caso si fossero salvati. Per questo aveva scelto sette coppie di animali puri e una di quelli impuri. Alcune coppie degli animali puri erano già destinate al sacrificio. Iahvè «sentì l'odore acquietante e disse nel suo cuore: "Non ricomincerò più a maledire il suolo a causa dell'uomo, perché l'oggetto del cuore dell'uomo è il male, sin dalla giovinezza"».

Una volta approdato su una montagna, mentre le acque cominciavano a ritirarsi, Utnapishtim aveva offerto un sacrificio su cui gli dèi si erano precipitati per assaporarlo. Noè aveva offerto in sacrificio animali che vennero interamente bruciati.

Identico era stato il primo gesto compiuto dai due uomini che erano stati prescelti per sopravvivere: uccidere animali per sacrificarli. Subito dopo, entrambi furono benedetti. Poi Elohim parlò a Noè e ai suoi figli, specificando che cosa, da allora in poi, avrebbero mangiato: «Tutto ciò che si muove e vive sarà vostro cibo, come l'erba verde. Vi ho dato tutto questo. Ma non mangerete la carne con la sua vita, che è il suo sangue».

Se la forma prima del sacrificio è l'olocausto, come viene da pensare in quanto tale fu il sacrificio celebrato da Noè appena tornò a mettere piede a terra, e se l'olocausto è «principalmente un atto di omaggio, che si esprime con un dono», come afferma de Vaux, è inevitabile chiedersi perché questo dono debba essere necessariamente l'uccisione di un quadrupede maschio e perfetto, piccolo o grande, e la sua successiva distruzione totale nel fuoco. Era quella l'unica forma possibile di *dono*? O comunque la più giusta? Seguendo quale criterio? Un dono intende [370] fare piacere. Perché un animale sgozzato, il cui sangue veniva versato sui bordi di un blocco di pietra e spalmato sulle quattro protuberanze ai suoi angoli, doveva costituire un atto gradito sempre ripetuto, e sempre da ripetere, per Iahvè? E facendo sì che la fiamma non si spegnesse mai?

Quando Mosè, davanti alla Tenda dell'Incontro, espose la dottrina dell'olocausto non parlò di «dono», termine già troppo umano, ma di «offerta» – ripetendo e variando più volte la parola: «Quando un uomo fra voi offrirà un'offerta a Iahvè, se si tratta di bestiame, sarà dal grosso o dal piccolo bestiame che offrirete la vostra offerta. Se la sua offerta è un olocausto di grosso bestiame, offrirà un maschio perfetto, lo offrirà all'entrata della Tenda dell'Incontro perché sia gradito agli occhi di Iahvè».

Come ai tempi di Caino, essenziale era riuscire *graditi* a Iahvè. Ma questo presupponeva uno stato precedente, in cui non si fosse già graditi a Iahvè. Se il gradimento andava conquistato, questo implicava che all'inizio l'uomo – qualsiasi uomo – fosse in difetto. Un difetto che poteva apparire come un *debito*. Un debito si salda con uno scambio soddisfacente – e tendenzialmente prezioso. I quadrupedi che accompagnavano la vita degli uomini erano senz'altro per loro preziosi. Ma anche offerte di altro genere potevano essere non meno preziose. Ciò che faceva però di quei quadrupedi l'unico oggetto regolare delle offerte era un altro loro carattere. Erano *vivi*. Se il debito era la vita, non poteva essere saldato se non con altra vita. Sempre insufficiente, certo. Perciò gli olocausti andavano ripetuti.

Mosè non volle enunciare qual era il presupposto dei gesti che prescriveva. Forse chi lo ascoltava lo conosceva già, forse non lo avrebbe capito. Ma, se la vita [371] di coloro che lo seguivano doveva continuare, avrebbero dovuto compiere quei gesti – e non altri.

La vita non appartiene ai vivi. Come il sangue e il grasso, appartiene a Iahvè («Tutto il grasso è per Iahvè»). Questo è il fondamento ultimo della distruzione nell'olocausto. Il sangue della vittima andrà versato sui bordi e sulle corna dell'altare. Ma per nessuna ragione sarà mangiato. Altrimenti gli uomini potrebbero pensare di accrescere la vita con la vita. Mentre la vita è soltanto di Iahvè e dipende dal suo arbitrio.

Qui si è più che mai vicini alla differenza specifica fra Iahvè e gli dèi circonvicini – egizi, mesopotamici, fenici. Tutti dèi sacrificali, perché solo il sacrificio permette la circolazione del divino, ma nessuno altrettanto rigoroso come Iahvè nell'attribuirsi la totalità della vita – e nel proibire che gli uomini ne disponessero senza ostacoli.

Il Levitico ribadiva il divieto di mangiare la carne con il sangue, già formulato nella Genesi, ma aggiungeva un'imposizione: ogni animale doveva essere ucciso davanti alla Tenda dell'Incontro e il suo sangue doveva essere versato sull'altare. Perché questa precisazione? Altrimenti il sangue sarebbe stato versato a terra – e la terra stessa avrebbe preso il posto di Iahvè. Il *genius loci* poteva accogliere il sangue, gradirlo. E poteva essere potente non meno di un dio.

Il diluvio voluto da Enlil era stato un atto sconsiderato – e sproporzionato –, gli disse Ea, «colui che capisce tutto». Sarebbe stato più accorto punire gli uomini [372] decimandoli grazie a qualche bestia feroce. Sarebbero bastati leoni o lupi. O anche una qualche carestia. O una pestilenza. Il diluvio doveva essere considerato come un errore degli dèi.

Questo convinse Enlil, che ne era stato l'istigatore. Enlil prese per mano Utnapishtim, lo fece risalire sul battello e gli disse queste parole: «Fino a oggi, Utnapishtim non era che un essere umano. / D'ora in poi, lui e sua moglie / saranno simili a noi, agli dèi! / Ma rimarranno lontano, alla confluenza dei fiumi». Perciò Utnapishtim fu chiamato «il Remoto», perché viveva una vita senza fine, ma in un luogo inaccessibile, là dove si mescolano le acque dolci e salate: un luogo che aveva preceduto il mondo e su cui il mondo continuava a fluttuare, senza saperlo. Chi mai avrebbe potuto arrivarci, se non Gilgamesh? E con quale frutto?

Il timbro di Qohélet era già di Siduri, l'ostessa «sul bordo del mare» che versa da bere a Gilgamesh e lo guida di là dalle acque. Come Qohélet, Siduri parlava con sobrietà delle cose ultime: «Quando gli dèi crearono gli uomini / attribuirono agli uomini la morte. / Trattennero la vita senza fine nelle loro mani». Era il suo modo di nominare la *vanitas*. E subito Qohélet e Siduri, con parole simili, davano il loro consiglio. Siduri: «Indossa abiti freschi, / tieni la tua testa bagnata». Qohélet: «Che i tuoi abiti siano sempre bianchi / e non manchi l'olio sulla tua testa». Non si doveva tralasciare che la testa fosse in contatto con qualcosa di fluido.

«Io che sono venuto da Uruk» disse Gilgamesh. Uruk, città dalle vaste mura di mattoni cotti, detta [373] «l'ovile», lunga un miglio, con frutteti lunghi un miglio, fondata dai Sette Sapienti, «città di cortigiane, ierodule e meretrici», città del tempio di Ishtar, che aveva desiderato Gilgamesh come amante e da lui era stata respinta. Troppi altri amanti lo avevano preceduto.

Gilgamesh voleva ascoltare Utnapishtim il Remoto, perché a lui era stata donata una vita inesauribile. «Ma ora» gli disse Utnapishtim «come potrai tu scoprire il segreto della vita senza fine? Dovrebbe riunirsi di nuovo il concilio degli dèi? Prima di tutto dovresti non dormire per sei giorni e sette notti». Già in quell'istante un sonno come un mulinello e una foschia scese su Gilgamesh.

Dormì per sette giorni. Al risveglio, pretese di aver dormito solo un momento. Ma era impossibile ingannare Utnapishtim. La partita era persa. Allora Gilgamesh disse: «La morte mi aspetta nella mia camera da letto. / E ovunque metta piede, lì è la morte». Gilgamesh era sporco, la pelle coperta da scorie. Utnapishtim ordinò che fosse lavato, che tornasse a essere un giovane splendente e ripartisse verso la sua città, alla fine del viaggio. Ma quale poteva essere il dono di congedo adatto per lui?

Allora Utnapishtim gli rivelò «il segreto degli dèi»: c'era una pianta, una pianta spinosa, in fondo alle acque. Gilgamesh si tuffò e colse la pianta. Pensava di aver conquistato «il soffio della vita». Disse: «La riporterò con me a Uruk». Nel viaggio di ritorno con il suo battelliere Ur-shanabi, si fermò davanti a una pozza dall'acqua fresca. Si tuffò. Mentre ancora era immerso, «un serpente avvertì la fragranza della pianta. / Emerse in silenzio e la portò via». Quando Gilgamesh uscì dall'acqua, «si sedette e pianse. / Le lacrime gli colavano sulle guance». Poi guardò Ur-shanabi e disse: «Non ho ottenuto nulla». Ciò che aveva trovato sarebbe stato soltanto una grazia per il serpente. Viaggiarono [374] ancora. Poi Gilgamesh mandò il battelliere in avanscoperta per vedere se Uruk esisteva ancora, con le sue vaste mura, con i suoi frutteti e con il tempio di Ishtar. Se Uruk esisteva ancora, anche Gilgamesh esisteva. Ma la vita che aveva cercato, la vita perenne, sarebbe stata solo di Utnapishtim il Remoto, anche se Gilgamesh, quando lo aveva incontrato, gli aveva detto: «Ti guardo, Utnapishtim, e le tue membra sono proprio come le mie». Utnapishtim allora stava sdraiato, in quiete.

La parte iniziale della storia del mondo, fino al diluvio, poteva essere considerata come un esperimento che non rispondeva alle attese dello sperimentatore. E si chiuse con la constatazione, da parte di Iahvè, che per l'uomo «l'oggetto dei pensieri del suo cuore era da sempre il male».

Quando invece, dopo il diluvio, Iahvè disse: «Non ricomincerò più a maledire il suolo a causa dell'uomo», non fu certo perché nell'uomo aveva riconosciuto un cambiamento di natura. Al contrario, usò quasi le stesse parole antecedenti al diluvio: «L'oggetto del cuore dell'uomo è il male, sin dalla giovinezza». Ma questo ormai era diventato il motivo per *astenersi* dal distruggere l'uomo. Non perché fosse diventato buono e obbediente l'uomo andava salvato, ma perché si confermava che il suo cuore era cattivo, sin dall'origine. Tuttavia la natura non doveva essere intaccata dalla malizia dell'uomo. Avrebbe continuato a seguire il suo corso, senza tregua. Improvvisamente Iahvè parlò in versi: «Estate e inverno, giorno e notte / mai cesseranno». I singoli uomini potevano ancora essere maltrattati e patire per le colpe dei padri, ma la natura avrebbe mantenuto la sua sovrana indifferenza. Allora «Elohim si ricordò [375] di Noè» e fece passare una brezza sulle acque sterminate. Qualcosa di simile era accaduto prima che la terra fosse creata.

Lo stato precedente alla creazione era l'unione delle acque dolci e delle acque salate, Apsu con Tiamat. Il diluvio fu un provvisorio ritorno a quello stato. Non era soltanto una immane calamità. Era la ricostituzione di ciò che precede tutto, perciò è detto che «sgorgarono le sorgenti dell'abisso e si aprirono le finestre dei cieli». C'era sempre un due, prima di ogni uno.

Come nel cosmo la prima separazione avvenne fra acque superiori e inferiori, così sulla terra fra il *puro* e l'*impuro*. Ma soltanto al tempo di Noè la distinzione apparve. Secondo l'Elohista, a Noè venne ordinato di entrare così nell'Arca: «Fra tutti gli animali, di ogni carne, ne introdurrai due di ogni specie, per tenerli in vita accanto a te: saranno maschio e femmina». Secondo lo Iahvista, invece, questo fu l'ordine: «Entra nell'arca, tu e tutta la tua casa ... Di tutti gli animali puri ne prenderai per te sette e sette, il maschio con la sua femmina, e di tutte le bestie che non sono pure, due, il maschio con la femmina».

Lo Iahvista presupponeva che Noè sapesse già quali animali erano puri e quali impuri, anche se nulla ne era stato detto in precedenza. Quella distinzione doveva essere sottintesa nella struttura del mondo, come la separazione fra le acque. Non si poteva ignorarla. Così Noè non ebbe dubbi su quali fossero gli animali puri e quali gli impuri. *Puro* e *impuro* era qualcosa che si sapeva prima ancora che venisse stabilito. Perché quei numeri diversi fra coppie di animali puri e impuri? Perché una parte dei *puri* sarebbe stata sacrificata.

[376] I Babilonesi furono i grandi maestri del cielo, coloro che vi riconobbero l'articolarsi di un *kósmos* – e lembi delle loro dottrine si sono trasmessi attraverso il *Timeo* nonché i Veda nonché i testi delle piramidi. L'intelaiatura di quel *kósmos*, a cui accennava Platone, era già stata fissata nei dettagli dai sapienti di Babilonia.

È appunto questo che i figli di Israele avrebbero dovuto disconoscere. Ma non si poteva cancellare un immane passato senza che un emblema segnalasse la cesura. Quando Elohim stabilì per la prima volta un patto con gli uomini, dopo il diluvio, disse a Noè: «Depongo il mio arco in una nube e diventerà segno di alleanza fra me e te». Di quale arco si trattava? Per secoli, innumerevoli interpreti, devoti e secolari, ebrei e cristiani, hanno inteso che fosse l'*arcobaleno*. Ma Ellen van Wolde ha persuasivamente mostrato che si tratta di una lettura sviante ed eufemizzante. Settantadue volte su settantasei la parola usata dalla Genesi designa l'arco come possente arma di guerra o di caccia. È l'unico mezzo che permette a Marduk di ferire a morte Tiamat. Nell'*Enuma Elish* la descrizione dell'arco di Marduk implica significati ulteriori, cifrati nell'ordine cosmico. E l'arco appariva anche imbracciato dalla dea più temibile e più bella: Ishtar. La freccia corrispondeva ogni volta a una zona segreta del cielo, traboccante di storie: fra Sirio e Orione, la zona del Cacciatore Celeste. Egizi e mesopotamici, divergenti quasi sempre, si incontravano in cielo, in Sirio. Per gli uni e per gli altri, era il perno intorno a cui tutto ruotava. Era l'arco del Cacciatore Celeste, celebrato da Anu davanti agli dèi: «Anu lo innalzò e prese la parola nell'assemblea degli dèi, / dopo aver abbracciato l'Arco, disse: "È mia figlia"». E ora Elohim deponeva il suo arco sulle nubi. Nessun emblema poteva essere più eloquente per intimare che, da [377] un certo momento in poi, la storia di Noè e della sua stirpe sarebbe stata sempre più divergente rispetto a tutto ciò che l'aveva preceduta. Elohim lasciava sospeso nel cielo, fra sé e gli uomini, il segno della sovranità, il *suo* arco, a cui ora concedeva agli uomini di avere accesso, in quanto testimoniava il loro patto. Ormai gli uomini potevano ritenersi dominatori su «tutti gli animali della terra e tutti gli uccelli dei cieli». Anche se si trattava di una sovranità illusoria.

Noè uscì dall'Arca, obbedendo a Elohim. E con lui tutti gli altri esseri, uno a uno, innumerevoli coppie di animali di ogni specie. Lunghe processioni, soprattutto quella degli insetti. Quanti erano entrati nell'Arca, tanti uscirono, perché durante la navigazione nessuno si era accoppiato. Non era ammissibile accoppiarsi in tempo di calamità. E, nei lunghi mesi della navigazione, anche la morte era sospesa e non aveva colpito neppure gli esseri dalla vita effimera. Noè ignorava quale potesse essere la volontà di Elohim, ora. La sua ultima manifestazione era stata un immane disastro, che aveva cancellato la terra. E ora la sua voce lo invitava a mettere piede di nuovo sulla terra, appena prosciugata. Ma se Noè avesse sbagliato, già dal suo primo passo? Se fosse incorso nell'ira di Elohim, come era accaduto a tutti gli altri uomini della sua generazione? Noè decise allora di fare qualcosa che mai era stato fatto. Eresse un altare. Nulla più che una pietra squadrata. Ma sino allora nessuno aveva pensato di erigerla. Poi scelse fra «tutte le bestie pure e tutti gli uccelli puri» e li uccise, uno a uno, accanto all'altare. Quindi dispose i vari pezzi di carne sull'altare perché bruciassero interamente. Così si deve supporre, poiché il Cronista dice: «Fece ascendere olocausti sull'altare».

[378] Fu uno strano, sistematico eccidio di singoli animali. E i loro corpi vennero accostati su una stessa pietra. Iahvè apprezzò. L'odore di quelle carni bruciate, orribile per gli uomini, fu gradito alle sue narici. Iahvè allora si disse: «Non ricomincerò più a maledire il suolo a causa dell'uomo». Era forse cambiato il suo giudizio sull'uomo? No, l'uomo sarebbe rimasto identico. Ma non per questo andava distrutto, lui e la terra, come era quasi accaduto poco prima. *L'uomo* però avrebbe dovuto seguire alcune regole. E la sua vita avrebbe dovuto subire alcuni cambiamenti. Innanzitutto sarebbe accaduto che, da allora in poi, gli uomini avrebbero ispirato «terrore e spavento» a tutte le creature. Già questo era una novità, perché, subito prima di creare Adamo, Elohim aveva pensato soltanto di offrire, a lui e ai suoi discendenti, «autorità» su tutte le creature della terra. Fra «autorità» e «terrore e spavento» c'era una ben netta differenza. Ma questo evidentemente richiedevano i tempi. Subito dopo Elohim annunciò un'altra novità: gli uomini avrebbero potuto mangiare carne, come fosse «erba verde», mentre sino allora si erano nutriti soltanto di frutti della terra. Era una concessione collegata a un solo divieto: «Non mangerete la carne con la sua vita, che è il suo sangue». Poi seguirono alcune parole che trattavano dell'uccidere. Chi avesse ucciso un uomo – fosse l'uccisore un animale o un altro uomo – a sua volta sarebbe stato ucciso. Non si sapeva da chi, perciò non si sarebbe trattato necessariamente di una vendetta. Certo era soltanto che l'uccisore sarebbe stato ucciso, anche l'animale che avesse ucciso l'uomo. L'uccisione dell'uomo era un circolo da cui non era concesso uscire. E Elohim aggiunse: «Perché a immagine di Elohim, Elohim ha fatto l'uomo». Erano le stesse parole che Elohim aveva pensato subito prima di creare l'uomo, ma non gli [379] aveva mai detto. Ma quelle parole venivano dette ora a Noè, subito dopo il momento in cui Iahvè aveva pensato che «l'oggetto del cuore dell'uomo è il male, sin dalla giovinezza». Quindi quell'essere che era stato foggiato per somigliare a Elohim custodiva nel cuore il desiderio del male. Così era e così doveva continuare a essere, pensò Iahvè. Fu uno dei suoi pensieri che più sfuggirono agli uomini.

Apprestandosi a stabilire un primo «patto» con gli uomini, Elohim si limitò a considerare due atti: mangiare e uccidere. Non disse che avrebbe guidato gli uomini. Non parlò di idoli, adulterio, furto, rispetto per i genitori, come se soltanto nel mangiare e nell'uccidere si concentrasse l'eventualità di una colpa così grave da violare il patto. Anche il mangiare rientrava nell'ambito dell'uccidere, poiché ora Elohim concedeva di mangiare carne. Più precisamente carne di animali uccisi. Ma, se da quella carne fosse stato eliminato il sangue, che è la vita, uccidere non sarebbe stato un vero uccidere, implicava Elohim con un ragionamento che era molto affine a quelli di certi ritualisti vedici a proposito del sacrificio.

Infine Elohim stabilì che il *suo* arco sarebbe stato il sigillo dell'alleanza. Era un patto costituito da un minimo di elementi. Quando un giorno Elohim sentì di dover rinnovare il patto, tutto si sarebbe complicato. Ma ora, con Noè, non volle aggiungere altro, come se in quelle scarne prescrizioni fossero incluse tutte quelle che in avvenire si sarebbero aggiunte. Innanzitutto all'uomo aveva concesso il dominio sulla natura. Gli si riconosceva un'eccedenza di forza su tutti gli altri esseri. Al tempo stesso Elohim riservava a sé la vita. Perciò l'uomo non sarebbe mai stato autosufficiente. Poteva uccidere gli animali, ma non mangiare il loro sangue. E doveva sacrificare, perché solo dopo il sacrificio era tornato a essere gradito a [380] Elohim. C'era una evidente difficoltà, in questi precetti, perché l'uomo – sia per sacrificare sia per mangiare – avrebbe dovuto togliere la vita ad altre creature. Ma Elohim pensò che fosse superabile: per mangiare carne animale, bastava che l'uomo ne lasciasse scolare via il sangue. E nel sacrificio? Noè aveva celebrato un olocausto, dove l'animale veniva totalmente bruciato. La vita, più che essere soppressa, scompariva dalla scena terrestre – e passava nella sua interezza dalla parte di Elohim. Su quella base poteva proseguire la vita degli uomini.

Teofrasto, che considerava gli Ebrei una «razza di filosofi» – voce rara, assimilabile a quella di Megastene, che avvicinava gli Ebrei ai «brahmani dell'India» –, dichiarò la sua ripugnanza per i loro sacrifici: «Sacrificano ancora gli animali secondo le usanze primitive. Se volessero imporci lo stesso genere di sacrifici, ci rifiuteremmo». Le loro cerimonie gli ripugnavano perché ancora troppo vicine all'origine: «Furono i primi a immolare gli animali e perfino gli uomini per necessità, non per desiderio». Ne erano prova i loro olocausti, del tutto scissi dall'uso alimentare delle cerimonie: «Di fatto, non mangiavano la carne delle vittime. Gettavano nel fuoco l'animale intero, di notte, dopo averlo cosparso di miele e di vino e compivano il sacrificio rapidamente, perché colui che vede tutto non fosse testimone di quell'orrore». Dopodiché, «di giorno, non fanno che parlare del divino e di notte contemplano le stelle, alzando gli occhi verso il cielo e invocandole nelle loro preghiere». Vari studiosi hanno obiettato che i *tamid* non avvenivano in quel modo e le vittime non venivano intrise di miele e vino. Eppure nel Levitico si legge: «L'olocausto sarà sul suo braciere, sull'altare, [381] per tutta la notte sino al mattino, e il fuoco dell'altare vi brucerà». Come Teofrasto aveva osservato, era la concentrazione sull'olocausto, sul sacrificio di pura distruzione, a offrire il segno più eloquente della singolarità degli Ebrei.

Olah, l'olocausto, era il primo e il principale fra i sacrifici. Non solo perché, quando per la prima volta venne compiuto da Noè, Iahvè disse: «Non ricomincerò più a maledire il suolo a causa dell'uomo», ma perché era l'unico sacrificio che venne definito *tamid*, «perpetuo», «continuo», «ininterrotto», da compiere ogni mattino e ogni sera. Il Sabato, quando tutto doveva rimanere in quiete, l'olocausto al contrario si duplicava nel numero delle vittime. Nella festa dei Tabernacoli, in otto giorni venivano sacrificati centonovantuno animali, diminuendo progressivamente il numero fino a «un torello, un ariete, sette agnelli di un anno, perfetti» nell'ultimo giorno, che era il giorno della Riunione, quando – era scritto – «non farete alcuna opera servile». Per tutto il tempo in cui la vita procedeva, e in

qualsiasi modo procedesse, l'olocausto era in corso, unico evento costante, presupposto di ogni altro. Tutti i precetti sul comportamento lo sottintendevano. Era la circolazione del sangue della Legge. Sangue di animali versato su un altare. I capitoli 1-8 del Levitico e 28-29 dei Numeri erano dedicati a istruzioni minuziose sull'olocausto e sui sacrifici di comunione, spesso ripetute. Solenne la conclusione: «Rito eterno per le vostre generazioni in tutti i luoghi dove abiterete».

I nazisti misero in atto contro gli Ebrei, nella seconda guerra mondiale, un piano di sterminio sistematico. [382] Gli Ebrei venivano raccolti in campi – di concentramento o di sterminio. Talvolta venivano passati dagli uni agli altri per essere uccisi. La maggior parte dei cadaveri venivano inceneriti. Questi i fatti essenziali, descrivibili con parole del lessico comune.

Un giorno qualcuno pensò di designare quel piano e la sua attuazione con la parola «olocausto». Per vie che nessuno potrà chiarire in ogni passaggio, come sempre avviene nella storia delle parole, il termine si diffuse facilmente, largamente, sino a diventare *il* termine specifico per descrivere quegli eventi. E assunse anche, occasionalmente, la maiuscola. Ma «olocausto» non era parola nuova – mentre nuova era stata l'impresa nazista. Al contrario era una parola molto antica, un termine del lessico sacrificale. Di «olocausto», *olah*, si parla nella Genesi la prima volta in cui viene nominato un altare. E il primo degli olocausti fu offerto da Noè, che aveva eretto il primo fra gli altari. Che cosa sia l'olocausto fu enunciato da Iahvè a Mosè: «Iahvè parlò a Mosè dicendo: "Dai ordine ad Aronne e ai suoi figli, dicendo: Ecco la legge dell'olocausto: l'olocausto sarà sul suo braciere, sull'altare, per tutta la notte sino al mattino, e il fuoco dell'altare vi brucerà. Poi il sacerdote indosserà la sua veste di lino e metterà sulla sua carne braghe di lino, solleverà la carne dell'olocausto che il fuoco dell'altare avrà divorato e la metterà di lato sull'altare. Poi si toglierà le vesti e indosserà altre vesti, e porterà la cenere fuori in luogo puro"».

Così accadde che il sistematico sterminio di un popolo da parte di un altro popolo venne chiamato col nome di una cerimonia religiosa istituita in tempi remoti dalla parola del Dio del popolo assassinato. Questo fatto fu un errore immane e un orrore. Ma, ancora più dell'errore in sé, fu orrendo che non venisse percepito come tale. Anzi, talvolta rivendicato. [383] Ci furono occasioni in cui vennero criticati altri termini per sostituirli con il nuovo. Così un immenso e immeritato onore veniva concesso ai nazisti: si riconosceva loro di aver condotto per anni una incessante cerimonia religiosa, mentre si era trattato di uccisioni sistematiche. E, oltre tutto, quella cerimonia religiosa apparteneva alla più antica tradizione del popolo che si erano proposti di sterminare. L'acutizzarsi della sensibilità collettiva in rapporto allo sterminio degli Ebrei si è manifestato in parallelo al progressivo diffondersi della parola «olocausto». Ma quella maggiore attenzione – e anche quelle maggiori conoscenze – non sono state sufficienti per rendere palese l'immane errore che si commetteva ogni giorno nel nominare lo sterminio degli Ebrei. Intanto, molto si parlava di memoria, spesso celebrandola. Alcuni pensavano che la memoria in sé fosse l'antidoto più sicuro contro una certa specie di orrori. Eppure, come applicare questo alla memoria che descrive l'oggetto del ricordo con una parola che non solo è errata, ma sviante e carica di significati che sfuggono a chi la pronuncia? È possibile ricordare attraverso una parola di cui si è dimenticato il senso?

Per raggiungere la sua perfezione, il male non ha bisogno soltanto di essere commesso. Almeno altrettanto, ha bisogno di essere nominato con parole errate, perché questo già garantisce che il male stesso non rischia di giungere nella sua integrità alla chiarezza della mente. Finché dura un tale stato, il male potrà sentirsi sicuro di sfuggire a un giudizio che lo consideri per ciò che esso è stato.

Osea visse durante il regno di Ieroboam II, nel secolo ottavo a.C. Alcune delle sue parole sono oscure ed elusive. Alcune altre però hanno una limpidezza definitiva: [384] «Voglio la misericordia e non il sacrificio, / la conoscenza di Dio e non gli olocausti». Sarebbe difficile trovare una condanna più recisa e asciutta del sacrificio. Gesù ne citò le parole iniziali il giorno in cui elesse fra i suoi discepoli Matteo, mentre stava al lavoro come esattore delle tasse. «*Misericordiam volo et non sacrificium*» disse allora Gesù a coloro che gli rimproveravano di sedersi a tavola con «esattori e peccatori» – e non dovevano essere sciocchi, se mettevano insieme quelle due categorie, come se fossero un compendio del mondo. Il riferimento che allora Gesù fece al sacrificio non era chiarissimo, mentre la sua frase successiva aveva una chiarezza abbagliante: «Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori».

Ma quel passo di Osea doveva essere, per Gesù, una chiave – potente come poche altre della Bibbia –, se presto sarebbe tornato a citarlo: «Se sapeste che cosa è: *Voglio la misericordia e non il sacrificio*, mai avreste condannato innocenti». Questa volta saltava agli occhi il nesso fra il sacrificio e la colpa. Gesù lasciava capire che la pratica del sacrificio era connessa strettamente alla condanna di innocenti. E questa volta l'affermazione, fondata su Osea, era sconvolgente. Nessuno si era azzardato ad accostare le due parole: *innocenti* e *sacrificio*. I sacrifici si potevano deprecare, se rivolti a Baal, a Anath o a qualsiasi altro degli innumerevoli dèi. Ma qui Gesù parlava di sacrifici rivolti a Iahvè, secondo le regole con cui ciò avveniva sin dal giorno in cui Noè era uscito dall'Arca e aveva officiato il primo olocausto. Azioni che erano sempre state considerate sante. Mentre ora Gesù parlava di *condanne di innocenti*, come se i sacrifici potessero essere assimilati a protratti e reiterati errori giudiziari. Otto secoli erano passati perché si giungesse a quella frase e i sacrifici continuavano a essere celebrati nel Tempio, obbedendo a prescrizioni minuziose che [385] Iahvè più volte aveva dettato. E ora giungeva qualcuno che, subito prima di citare Osea, diceva parole che potevano anche essere intese come empie: «Qui c'è qualcosa di più grande del Tempio».

Gesù citò il versetto di Osea sul sacrificio in due situazioni molto diverse. La prima volta, si trattava di *elezione*: la chiamata di Matteo; la seconda, si trattava di *condanna*: la violazione della legge del Sabato, da cui poteva conseguire una condanna a morte, come nel caso dell'ignoto che durante il Sabato aveva raccolto legna. Anche il significato della citazione era molto diverso. Nel primo caso, Gesù affermava che la buona disposizione verso tutti – «esattori e peccatori», quindi coloro che seguono le usuali vie del mondo – e la capacità di aiutarli erano più importanti delle osservanze del culto. E qui *sacrificium* stava per ogni azione rituale. Nell'altro caso, Gesù incastonava il versetto di Osea tra parole durissime: «Se sapeste che cosa è: *Voglio la misericordia e non il sacrificio*, mai avreste condannato innocenti». Conseguenza immediata di questa frase era che il sacrificio potesse implicare la *condanna* di innocenti. E questo perché il sacrificio implica comunque la scelta – l'*elezione* – di una vittima. Ma, anche se si intendeva per *sacrificium* l'insieme delle osservanze della legge, poteva accadere che un innocuo raccoglitore di legna venisse condannato a morte. Quelle poche parole di Gesù minavano alla base l'edificio della Legge.

C'era poi un nesso nascosto fra le due occasioni in cui Gesù aveva citato il versetto di Osea: in tutti e due i casi il

perno era il verbo *manducare*. La prima volta, Gesù era accusato perché mangiava insieme a esattori e peccatori; la seconda volta, perché un giorno, mentre Gesù camminava nei campi, i suoi discepoli, [386] «avendo fame, cominciarono a cogliere spighe e mangiare», «*vellere spicas et manducare*». E subito i farisei obiettarono: «Ecco che i tuoi discepoli fanno ciò che non è lecito fare di Sabato». Gesù rispose sfidandoli a ricordare un episodio della vita di David: «Quando lui e i suoi uomini ebbero fame, non entrarono forse nella Casa di Dio e mangiarono i pani offerti, che né lui né i suoi uomini avevano diritto di mangiare, ma i sacerdoti soltanto? O non avete letto nella Legge che di Sabato i sacerdoti violano il Sabato nel Tempio e non commettono colpa?». Parole a cui faceva seguito una frase che da sola sarebbe bastata a rivelare la pericolosità sovvertitrice di Gesù: «Vi dico allora che qui c'è qualcosa di più grande del Tempio». Il «qui», *hic*, della frase è il punto più arduo. Non significava soltanto «qui sulla terra», ma «in questa storia»: una storia dove si trattava di persone che hanno fame e *mangiano*. L'atto di mangiare si connetteva evidentemente alla colpa in modo indissolubile, si trattasse di «esattori e peccatori» o di discepoli che camminano nei campi e colgono spighe, perché hanno fame. Per risalire alle origini della colpa, occorreva passare dall'atto del *mangiare*. Un atto che debordava dalla Legge e implicava che la Legge non fosse *tutto*. *Mangiare* significava innanzitutto la nostra ineluttabile dipendenza dal mondo, a cui si deve attingere in ogni momento, con ogni respiro, se la vita vuole durare. È questo lo *hic* «più grande del Tempio», il terreno su cui ogni Tempio doveva poggiare.

Dopo il diluvio, anche dopo che Elohim ebbe annunciato la prima alleanza con gli uomini sopravvissuti, qualcosa di indispensabile mancava sulla terra: l'ebbrezza. La scoprì Noè, ridiventato «uomo della [387] terra» e primo coltivatore della vite. Quanto più sconvolgente la scoperta, tanto più scarne le parole che la rivelavano e tanto più incommensurabili le loro conseguenze.

Noè si era inebriato e si era addormentato nella sua tenda, nudo. «Cam, padre di Canaan, vide la nudità di suo padre e lo disse ai suoi fratelli, che stavano fuori». Da questa scena brevissima, in due tempi, discese la maledizione di Canaan e del suo popolo, che si sarebbe battuto per secoli contro gli Ebrei, con alterne vicende, e avrebbe occupato la Terra Promessa prima di loro. Rimaneva da capire quale fosse la colpa non di Noè, ma di Cam. Nella scena dipinta da Michelangelo nella Cappella Sistina, i tre figli di Noè hanno panni svolazzanti che lasciano interamente scoperte le parti sessuali. Ma qual era, allora, la colpa di Cam? Aver *additato* – come Michelangelo mostrò – le parti sessuali. Era un'intimità eccessiva, non ammessa. Fissare l'occhio sul sesso ricordava certi culti del popolo che sarebbe disceso un giorno dal figlio di Cam. Perciò il testo della Genesi, che si addensa in pochissime parole, precisa subito: «Cam, padre di Canaan».

Noè si risvegliò e «apprese ciò che gli aveva fatto il suo figlio più giovane». «Ciò che gli aveva fatto»: la stessa espressione che si usa per gli oltraggi più gravi. Come serpi d'acqua, circolarono voci, nella tradizione, su *altri* atti terribili commessi da Cam: avrebbe castrato, o anche sodomizzato, il padre.

Ma il testo biblico, come sempre, ignora ciò che provoca. A Noè bastò che gli riferissero come Cam aveva scoperto e additato la sua nudità per maledirlo all'istante – lui e soprattutto la sua discendenza: «Maledetto sia Canaan [figlio di Cam]! Per i suoi fratelli sarà lo schiavo degli schiavi!». Era il colpo di gong che avviava la storia degli Ebrei.

[388] Come nel caso della scelta di Iahvè fra Abele e Caino, la scelta di Noè fra i suoi figli non si fondò sui meriti. Nulla aveva fatto Sem che lo distinguesse da Iafeth. Entrambi erano entrati nella tenda di Noè camminando all'indietro e tenendo una veste in mano. Entrambi avevano *rispettato le distanze*. Avevano evitato di vedere il padre nudo. Subito dopo, appena uscito dal suo sonno ebbro, Noè aveva detto che Iahvè era «il Dio di Sem» e non di Iafeth. Al quale però concedeva di «espandersi». Ma lontano. Figli di Iafeth furono i Goyim, i popoli della costa, che si sarebbero alleati con i figli di Sem contro i Cananei. In quanto alleati, sarebbero stati accolti «nelle tende di Sem», come ospiti benvoluti. Ospiti, ma pur sempre stranieri.

Qualche generazione dopo il diluvio, l'umanità nel suo insieme provocò in Iahvè una acuta avversione, quando vide tutti cooperare con il massimo zelo in una sola impresa: la costruzione della Torre di Babele. Sino allora non avevano fatto che moltiplicarsi e dominavano la terra. Iahvè decretò che non vi sarebbe più stata una sola comunità, ma molteplici tribù, ciascuna incapace di intendere le parole di ogni altra. E finalmente, anni dopo, avrebbe scelto di isolare e guidare non più gli umani ma un singolo uomo di settantacinque anni: Abramo, che abitava nella città di Ur. E a lui, per la prima volta, promise qualcosa che doveva compiersi un giorno futuro.

Iahvè *doveva* scontrarsi con le divinità più potenti e più vicine. Con l'Egitto lo scontro durò per tutto il corso della Bibbia, da Abramo a Zaccaria. Scontro feroce, caparbio, ripetitivo, inesauribile. Con Babilonia avvenne l'opposto: una immane omissione, [389] di cui rimangono solo tracce residuali: la figura di Nimrod, che appare come un barbaglio, e venti righe della Genesi sulla Torre di Babele.

Erano due strategie distruttive – e forse quella dell'omissione sarebbe risultata la più efficace. Se alla Torre di Babele viene dedicato meno spazio che alla genealogia di Sem, è appunto perché lì era in gioco un ostacolo immane, che doveva essere eliminato al più presto: la *lingua unica*, la possibilità che gli uomini potessero nominare un dio con cinquanta nomi diversi, come avveniva con Marduk – e ugualmente capirsi: «Tutta la terra aveva una sola lingua e un solo parlare». Ora occorreva innanzitutto che ci fosse una parola *separata* da ogni altra, così come, con Abramo, ci sarebbe stata una famiglia separata da ogni altra. Da Noè a Abramo passarono dieci generazioni, di cui nulla si dice, a parte la successione dei nomi. Un solo evento bastava a condensare quel periodo: la fallita edificazione della Torre di Babele. La prima diaspora, che accomunava tutti gli uomini, e l'appannarsi della memoria di quell'unica lingua che era stata parlata da Adamo in poi, furono due eventi simultanei. Sarebbero passati alcuni secoli e avvenne la dispersione dei figli di Israele verso Babilonia, dopo che il Tempio di Gerusalemme era stato abbattuto dalle truppe di Nabucodonosor. I figli di Israele avocarono a sé, come se la loro fosse una sorte unica, quella che era stata la sorte di tutti.

A differenza delle storie della creazione e del diluvio, la storia della Torre di Babele non ha paralleli accadici, anche se avviene nel cuore della Mesopotamia e si riferisce alla più celebre forma architettonica di quei luoghi: la *ziqqurat*. Quanto a Babilonia, l'*Enuma Elish*, controparte accadica della Genesi, racconta [390] che fu inizialmente costruita in cielo, mattone per mattone, dagli dèi stessi, gli Anunnaki, per celebrare la vittoria di Marduk su Tiamat. E in cielo sorse anche l'Esagila, «la Casa rivolta verso l'alto», con la sua torre. Dopodiché Marduk scese sulla terra e si costruì

un santuario modellato sull'Esagila celeste. I viaggiatori che visitavano Babilonia ne ricordavano la magnificenza.

Di questo la Genesi non parla, come se il piano della Torre di Babele avesse avuto origine soltanto dagli uomini. I quali avrebbero avuto due motivi, assai discordanti, per la loro impresa: «Facciamoci un nome, per non essere dispersi sulla faccia di tutta la terra». Non era chiaro perché il desiderio di gloria fosse strettamente unito alla paura di essere dispersi. E la gloria da diffondere a chi, visto che l'intera umanità si raccoglieva ancora a Babilonia? Quanto alla dispersione, era una paura che sottintendeva una minaccia precedente, come se Iahvè avesse già dato segni di disapprovare quella eccessiva concentrazione umana. Per il resto, il proposito di raggiungere il cielo non era necessariamente una manifestazione di ostilità. Anzi, poteva essere un segno di suprema devozione.

Sia Iahvè sia gli uomini che si affannavano a costruire la Torre, mattone su mattone (quanto più in alto si collocavano i mattoni, tanto più erano preziosi, ancor più della vita degli uomini che li collocavano), sapevano bene che cosa li muoveva. Iahvè non avrebbe mai tollerato che gli uomini gli dedicassero un tempio che imitasse un tempio costruito da *altri* dèi, addirittura nel cielo. E ben prima della Gerusalemme celeste. Gli uomini presagivano che la loro frenetica opera di edificazione, durante la quale «le donne partorivano foggiando mattoni, mettevano il bambino in un panno legato alla vita e poi continuavano a foggiare mattoni», sarebbe stata il loro [391] ultimo atto compiuto in comune. Altrimenti, perché avrebbero temuto così tanto di essere dispersi? Così almeno avrebbero lasciato un singolo, tangibile ricordo glorioso.

Ma un vento sovrannaturale cominciò a soffiare, quando la Torre era già così alta che non se ne vedeva la cima. Era un vento che non somigliava a nessun altro e voleva soltanto distruggere. Quando i mattoni, che i costruttori avevano siglato con i loro nomi, uno per uno, cominciarono a precipitare, gli uomini si accorsero che non si capivano più fra loro. Erano come animali di specie diverse. Ciò che avevano temuto si stava compiendo. Si dispersero. Da quel momento sino alla fine dei tempi, quando – secondo la voce profetizzante di Sofonia – Iahvè muterà le molte lingue in un solo «labbro puro» («*Quia tunc reddam populis labium electum*»). Verranno allora i dispersi, «di là dai fiumi dell'Etiopia», a servire Iahvè «con una unica spalla», «*humero uno*». Così uniti come lo erano stati soltanto un tempo lontano nel costruire la Torre di Babele.

La diaspora era un castigo – e presupponeva una colpa. Il primo caso fu ciò che accadde dopo che la Torre di Babele venne abbattuta. Fu una dispersione che riguardava *tutti* gli uomini. Ma com'erano giunti a Babele? «Quando gli uomini partirono dall'Oriente, incontrarono una pianura nel paese di Shinar e vi rimasero». Finché la Torre non crollò. Ogni successiva dispersione avrebbe ripetuto quella prima divisione della stirpe tripartita di Noè. E sarebbe stata privilegio e sventura di una sola famiglia, i figli di Israele, che risalivano a Sem.

[392] È possibile che i costruttori della Torre di Babele non avessero propositi empi. Né la Genesi glieli attribuì. Volevano qualcosa che sempre era stato cercato: una via verso il cielo, un passaggio sicuro, stabile. E lo vollero visibile. Questa la loro colpa. O almeno il loro smisurato errore. Ma anche gli errori possono condurre al risultato che si cerca. Nulla era così odioso per Iahvè come la pretesa degli uomini di essere loro stessi a fare ciò che stavano facendo, come se fossero autonomi. E mai Iahvè lo disse con tanta chiarezza come quando fu avviata la costruzione della Torre di Babele: «Se cominciano a fare questo, nulla ormai gli sarà impossibile di ciò che decideranno di fare». I rapporti rischiavano di invertirsi: non erano più gli uomini a servire Iahvè, ma Iahvè rischiava di diventare una potenza al servizio degli uomini. I quali, dopo tutto, volevano pur sempre una Torre che avesse «la testa nei cieli». Era un modo per avvicinarsi a Iahvè, per imitarlo meglio.

La Genesi nomina Nimrod in tre frasi, una delle quali subito ripete, come espressione proverbiale: «Kush generò Nimrod. Questi fu il primo uomo possente sulla terra (*Ipse coepit esse potens in terra*). Fu un grande cacciatore davanti a Iahvè. Per questo si dice: "Come Nimrod, grande cacciatore davanti a Iahvè"». Da questa estrema compressione e rifiuto di entrare nel dettaglio si sprigionò una miriade di storie e di dettagli, via via che i commentatori si aggiungevano ai commentatori. Ricomponendo le notizie trasmesse, scheggia per scheggia, si viene a sapere qualcosa della vita di Nimrod.

Innanzitutto Nimrod era nato quando suo padre Kush era avanti con gli anni. E tanto più fu caro al padre. Da cui ricevette un cimelio prezioso: le vesti [393] di pelle che Iahvè aveva dato a Adamo e Eva e che Kush stesso aveva ricevuto da Cam. Quelle vesti significavano qualcosa che avrebbe dominato la vita di Nimrod: la caccia. Non erano pelli di animali morti, ma di animali uccisi come prede. Quando gli animali vedevano quelle pelli, lo ricordavano e si inchinavano al cacciatore. Anche gli uomini gli si sottomisero. Nei *Capitoli* di Rabbi Eliezer si dice che Iahvè fu il primo sovrano e Nimrod il secondo. Il nono, e ultimo, sarebbe stato il Messia. Nimrod venne posto all'inizio dei sovrani umani perché la caccia è l'inizio di ogni potere. Ma la sua vita non passò soltanto nelle selve. Nimrod fu un fondatore di città. «Costruì Ninive». E Resen, «la grande città». Poi Nimrod viaggiò fino all'Iran, dove insegnò ai Persiani ad adorare il fuoco. La dottrina risaliva al suo avo Cam, che lì veniva chiamato «stella vivente», Zarathustra. Nome che venne trasmesso a Nimrod.

Anche se una vasta parte dei commentatori presenta Nimrod, già nel suo nome, come «colui che indusse l'uomo a ribellarsi a Dio», altre voci accennano a tutt'altra storia. Molti sostengono che Nimrod abbia avviato la costruzione della Torre di Babele. Al contrario, secondo il *Targum Yerushalmi*, 10, 11, Nimrod avrebbe abbandonato Babilonia appunto per opporsi al progetto di costruirvi la Torre. Così migrò in Assiria e Iahvè, per ricompensarlo, gli concesse quattro città. Nello *Yashar*, il *Libro del Giusto*, pubblicato a Venezia nel 1625, si dice che Nimrod andava in cerca di animali da sacrificare su un altare che aveva eretto per Iahvè. Il nesso fra caccia e sacrificio, che sarebbe riaffiorato tre secoli dopo con Karl Meuli, qui veniva affermato con perentoria asciuttezza. E, confermando [394] e aggravando il punto, una *haggadah* dichiara che Nimrod fu il primo a mangiare carne.

Ci furono quattro Grandi Cacciatori, le cui storie vennero abrase, omesse, camuffate: Orione, Zagreus, Rudra, Nimrod. Anche la Bibbia, maestra dell'omissione, non può evitare di riconoscere che le imprese di Nimrod, di cui nulla vuole dire, erano note a tutti: «Per questo si dice: "Come Nimrod, grande cacciatore davanti a Iahvè"».

Nella Bibbia, Nimrod è un tassello di poche righe in un elenco di nomi, la discendenza di Cam. Ma bastava affacciarsi dietro quel nome e si apriva una voragine. Qualcosa di simile si può dire per Orione, Zagreus, Rudra. Tutti cacciatori – e per tutti c'era sempre un'altra storia incastonata dietro la storia raccontata. E la storia raccontata permetteva di

eludere l'altra storia, che non doveva essere raccontata.

Nelle parole di Darmesteter, «il *Libro del Giusto*, compilazione di leggende ebraiche relative alla storia santa, dalla creazione sino all'inizio dei Giudici, e che sembra risalire al XII secolo, racconta che, nel momento in cui Nimrod costruiva la Torre di Babele, gli uomini dall'alto della torre lanciavano frecce contro il cielo; ricadevano imbrattate di sangue e si dicevano fra loro: "Ah, abbiamo ucciso tutto ciò che c'è in cielo"». Era il segreto di Nimrod, sempre taciuto e sempre terrorizzante. Ma Nimrod non fu il solo a compiere quel gesto. Anche il leggendario Wu-yi, re della dinastia Shang, fece qualcosa di simile, come riferì Se-Ma Ts'ien nella sua asciutta prosa: «L'imperatore Wu-yi agiva in modo dissennato; fece un'immagine dalla forma umana e la chiamò Spirito del [395] Cielo; ci giocò (alle tavolette) e ordinò a un uomo di disporre (le tavolette) dalla sua parte; siccome lo Spirito del Cielo perse, lo ingiuriò e l'insultò. Fece un sacco di pelle e lo riempì di sangue; lo sospese in aria e vi scagliò frecce, dicendo che le scagliava contro il cielo. Wu-yi andò a cacciare nella regione fra il torrente e il fiume Wei, ci fu un tremendo tuono e Wu-yi morì folgorato». Sia Nimrod sia Wu-yi erano cacciatori. Dovevano essere cacciatori.

Per Abramo, due erano le grandi storie che da sempre aveva sentito raccontare: il diluvio e la Torre di Babele. Ma nella sua città, a Ur, molte altre storie circolavano. Il mondo era stato colpito da una improvvisa paralisi anche in un'altra occasione: quando Anzu, l'aquila dalla testa di leone, alta quanto erano alti gli dèi appena si ergeva su due zampe, aveva rapito la Tavoletta dei Destini al dio Enlil, sovrano degli Anunnaki. Anche allora la natura si era bloccata, come se nulla più potesse accadere e crescere. Ma di questo nulla si dice nella Bibbia.

Enlil si era costruito una sala perfetta, ignota a tutti, dove usava immergersi in un'«acqua sacra». E volle avere un guardiano, di sicura potenza. Scelse Anzu, che sembrava «nato dalle rocce delle montagne», aveva un becco «come una sega» e il corpo rivestito da una maglia di metallo. Enlil pensò che nessuno avrebbe osato sfidarlo.

Anzu era l'unico che osservava Enlil mentre si spogliava per immergersi nudo nella vasca al centro della sala perfetta. Una alla volta, Enlil si toglieva le insegne del potere: la corona, la fascia che cingeva la testa, il manto della divinità – infine la Tavoletta dei [396] Destini, la tavoletta d'argilla che teneva sempre appesa sul petto. A quella mirava soprattutto Anzu: «Prenderò agli dèi la Tavoletta dei Destini per me / e controllerò gli ordini per tutti gli dèi». Mentre Enlil era nudo e immerso nell'acqua, Anzu si impadronì della Tavoletta, «spiccò il volo e si nascose». Immediatamente «i riti vennero abbandonati ... Lo splendore si offuscò, regnava il silenzio». Senza splendore non c'è ordine, perché l'ordine da solo non si sostiene. Gli dèi erano interdetti, paralizzati. Pensavano a chi avrebbe potuto rintracciare e abbattere Anzu. Adad, figlio di Anu, si rifiutò. Lo stesso accadde con Gerra, figlio di Anunitu, e con Shara, figlio di Ishtar.

Ma c'era un dio più intelligente, il più lontano, quello che risiede nel mare sotterraneo, nell'Apsu: Ea. Soltanto a lui si doveva se, nelle periodiche crisi cosmiche, quali il diluvio, il mondo poteva tornare a vivere. Ea sapeva che gli Anunnaki non sarebbero stati sufficienti, perché erano soltanto dèi. Ora occorreva l'aiuto di Mami, la «Sovrana di tutti gli Dei». E Mami scelse Ninurta, il «superbo amato», suo figlio, e gli intimò di «decidere l'ora» per attaccare Anzu, ricorrendo a tutti i prodigi della metamorfosi. Avrebbe dovuto «prenderlo alla gola» e far sì che le sue piume fossero affidate ai venti «come buone notizie».

Tutti pensavano che Anzu si nascondesse nelle montagne più remote – e così era. Ma, quando Ninurta lo scoprì, il «mantello dello splendore copriva la montagna». Nessuno mai aveva incontrato una simile visione. Quando Ninurta provò a scoccare una freccia, Anzu teneva stretta la Tavoletta dei Destini e la freccia tornò indietro verso il canneto dove era nata. Lo stesso accadde con molte altre frecce. [397] «Un silenzio di morte calò sulla battaglia e lo scontro cessò».

Ninurta era sconfortato e sicuro della sconfitta. Chiese a Sharur di presentarsi come messaggero al chiaroveggente Ea e riferirgli lo stato delle cose. Ea ascoltò senza commentare e aggiunse qualche nuovo consiglio per Ninurta. Doveva sfinire Anzu e provare a mozzargli le ali, a destra e a sinistra. Se Anzu avesse emesso un gemito, rivolto alle sue ali, in quel momento Ninurta avrebbe dovuto scoccare una freccia, mirando al cuore. Così avvenne. Ninurta riconquistò la Tavoletta dei Destini, mentre le piume di Anzu si disperdevano al vento.

Enlil, padre di Ninurta, mandò subito un messaggero al figlio, per lodarlo e glorificarlo – e soprattutto per recuperare la Tavoletta dei Destini, che voleva tornasse fra le sue mani. Ninurta guardò il messaggero e gli chiese: «Perché sei venuto qui / in modo così ostile?». Non si fidava. Allora il visir Birdu cominciò a elencare tutte le nuove glorie che si sarebbero ammassate su Ninurta, i nuovi nomi con cui sarebbe stato invocato, le nuove città e i nuovi templi dove sarebbe stato adorato. Non si sa come Ninurta abbia risposto.

Terach, padre di Abramo, prese con sé la famiglia e «li fece uscire da Ur dei Caldei per andare nel paese di Canaan». Così dice la Genesi, senza altro aggiungere. I Caldei erano gli ultimi arrivati a Ur, vertice di uno stretto triangolo con Uruk e Eridu. La storia del luogo cominciava a Eridu, a circa quindici chilometri da Ur, secondo i Sumeri la più antica città del mondo. Nella Genesi, il suo nome si sovrappone a quello di Irad, nipote di Caino. E i Cainiti furono i primi costruttori di città.

[398] Lasciare Ur era come lasciare una città che era tutte le città. Di Terach si saprà soltanto che serviva «altri dèi». I quali però non venivano nominati. E non verranno mai nominati, a differenza degli dèi di Canaan, che sarebbero stati continuamente evocati e dannati. Allontanarsi da Ur significava sfuggire alla Tavoletta dei Destini, che gli dèi mesopotamici tenevano appesa sul petto come suprema garanzia di potenza. Era appunto questo che Iahvè non poteva in alcun modo tollerare. Non potevano esserci una necessità, un calcolo, una misura, che escludessero i suoi interventi fulminei e devastanti – o altrimenti salvifici – sulla terra. Non potevano esserci storie, ma una storia: la storia. Per questo Terach, senza saperlo, doveva lasciare Ur. Per questo a suo figlio Abramo venne ordinato da Iahvè di *andare via*, quando il padre si fermò a Harran.

X
EZECHIELE VEDE

[401] Ezechiele si trovò «in mezzo ai deportati» da Gerusalemme, sulle rive del fiume Kebar. Erano sulla strada per Babilonia. «Il cielo si aprì». Apparvero quattro esseri in mezzo a una nube infuocata. «Avevano una forma umana», ciascuno con quattro ali, zampe di vitello, metalliche. Mani di uomo. Ma solo uno aveva una testa umana. Gli altri: testa di leone, di toro, di aquila. Camminavano dritti, come «braci incandescenti». C'erano quattro ruote, con «cerchi coperti di occhi», che li seguivano. Ovunque i quattro esseri si muovessero, le ruote li accompagnavano. Quando i quattro esseri gli furono vicini, Ezechiele «udì il rumore delle loro ali, simile, quando avanzavano, al rumore delle grandi acque, simile alla voce di Shaddai; rumore di una folla, come il rumore di un accampamento». Dove andavano? «Andavano là dove lo spirito doveva andare. Non si voltavano, camminando». Fra l'uno e l'altro, braci incandescenti che si spostavano con loro.

Ezechiele si prostrò con la faccia a terra. Aveva riconosciuto [402] la gloria di Iahvè. E subito udì la sua voce. Lo guidava contro quella «casa di ribellione» che era ormai Israele. Ma non doveva temerli, anche se era «seduto su scorpioni». Ezechiele doveva obbedire a un solo ordine: «Apri la tua bocca e mangia quello che ti darò» disse Iahvè. Era un rotolo, scritto recto e verso. «Allora aprii la bocca e mi fece mangiare questo rotolo». Aveva un sapore di miele.

Dopo la caduta di Gerusalemme e la prima deportazione, dopo essere stato imprigionato, poi gettato in una cisterna e infine salvato da un eunuco etiope, Geremia dovette subire ciò che più detestava: lo trascinarono in Egitto, dove già da tempo si era insediata una colonia di mercenari ebrei al servizio del Faraone, a Elefantina. Per Geremia non c'era nulla di più obbrobrioso di quegli Ebrei. Già deprecabile, di per sé, era l'idea di un ritorno in Egitto, nel paese da cui si può soltanto *uscire*, una volta per sempre. Ma non bastava: quei mercenari si erano fatti concedere dal Faraone il permesso di erigere un tempio a Iahvè. E già questo violava la prescrizione secondo cui il tempio doveva essere uno e a Gerusalemme. Celebravano olocausti e sacrifici di comunione, osservavano il Sabato e la Pasqua. Ma c'era il sospetto – e sarebbe stato confermato ventisei secoli dopo, quando vennero alla luce i primi papiri di Elefantina – che tollerassero la presenza di altri dèi. E soprattutto Geremia temeva che si profilasse la figura della Regina dei Cieli, paredra di Iahvè. Così sembrava, stando almeno alla testimonianza di un papiro dove un Ebreo giurava per Anath-Yahu, quindi per la dea cananea Anath congiunta a Iahvè.

Gli Ebrei di Elefantina erano i primi Ebrei assimilati, fedeli agli usi dei padri ma aperti anche a quelli [403] di chi li circondava. In quella città di guarnigione, affiorante dal Nilo ai confini con la Nubia, mescolati con Egizi, Persiani, Aramei, Caspi, i mercenari ebrei sperimentarono una prima comunità cosmopolita, in una vita di «felice banalità», «senza martiri, senza saggi, senza tormenti filosofici». Ed era appunto questo che fece inorridire Geremia. Per lui, era un male peggiore rispetto a quello di coloro che erano andati a «incensare / e servire dèi stranieri». Gerusalemme era già una rovina, ma occorreva che la devastazione si estendesse anche altrove: «Prenderò il resto di Giuda, / coloro che hanno volto gli sguardi / per entrare nel paese d'Egitto, per abitarvi, / e periranno tutti: / nel paese d'Egitto cadranno, / periranno per spada e per fame, / dal più piccolo al più grande, / morranno di spada e di fame, / saranno nell'esecrazione e nella desolazione, / nella maledizione e nell'obbrobrio. / Infierirò contro coloro che abitano nel paese d'Egitto / come ho infierito contro Gerusalemme, / con la spada, la fame e la peste». Questo intendeva Iahvè, secondo Geremia.

Gli Ebrei d'Egitto risposero a Geremia con fermezza e rivelando che le loro pratiche non erano una novità né un esotismo, ma qualcosa che allignava da sempre anche nel regno di Giuda: «La parola che ci hai detto nel nome di Iahvè noi non l'ascoltiamo da te, perché vogliamo compiere tutta la parola che è uscita dalla nostra bocca, quindi: offrire incenso alla Regina dei Cieli e versare libagioni, così come lo abbiamo fatto, noi e i nostri padri, i nostri re e i nostri principi, nella città di Giuda e nelle strade di Gerusalemme, quando eravamo sazi di pane, quando eravamo felici e non conoscevamo la sventura».

Il male che Geremia pretendeva di aver scoperto [404] in Egitto era già fiorito nel regno di Giuda. Addirittura «quando eravamo felici», dissero con insolenza quegli Ebrei mercenari. Fu allora che Geremia sentì di dover fare ricorso alla condanna più grave di ogni altra. Sì, Iahvè avrebbe concesso loro di continuare a offrire incenso e libagioni alla Regina dei Cieli, ma c'era una conseguenza: «Ho giurato per il mio grande nome, / ha detto Iahvè, / che il mio nome non sarà più invocato / dalla bocca di nessun uomo di Giuda / che dica: viva Adonai Iahvè! / in tutto il paese d'Egitto». Non ci sarebbe mai più stato un *ritorno in Egitto*, non ci sarebbe mai più stata una convivenza fra Iahvè e altri dèi né un connubio fra Iahvè e la Regina dei Cieli. Anche il nome di Iahvè andava cancellato, in Egitto.

Passò più di un secolo e mezzo da allora e un giorno del 410 a.C. i sacerdoti di Khnum, il dio dalla testa di ariete, protettore di Elefantina, dove si trovava un suo mausoleo abitato da mummie di animali sacri, vollero vendicarsi dei mercenari ebrei che abitavano accanto a loro. Si accordarono con le truppe della vicina Siene, saccheggiarono e rasero al suolo il Tempio di Iahvè. Non potevano più tollerare quei continui sacrifici di agnelli e di capri che lì si compivano, tutto quel sangue che scorreva vicino al mausoleo di Khnum. Quei vicini, per loro, erano altrettanti deicidi.

Nabucodonosor non doveva essere considerato soltanto come il nemico che avrebbe assediato e devastato Gerusalemme. In primo luogo era l'esecutore della volontà di Iahvè, il suo strumento sulla terra. E per tutto questo doveva ricevere una retribuzione. Conquistò Tiro, ma «né per lui né per il suo esercito vi fu un compenso proveniente da Tiro, per l'operazione che ha condotto contro di essa». Allora Iahvè [405] decretò di offrirgli qualcosa di ben più attraente: l'Egitto. E sarebbe stato anche un pretesto per colpire ancora una volta il luogo abominevole fra tutti: «Ecco che darò a Nabucodonosor, re di Babele, il paese d'Egitto: porterà via le sue ricchezze, si impadronirà delle sue spoglie, lo saccheggerà e lo userà come salario per i suoi eserciti. Come retribuzione per quanto avrà penato gli do il paese d'Egitto, per il fatto che hanno agito per me». Così al tempo stesso veniva premiato un fedele esecutore di ordini e l'Egitto ancora una volta sarebbe stato castigato per le sue inestinguibili vergogne e per il fatto di aver provocato di nuovo nella casa d'Israele «la colpa che consiste nel seguirlo». Che Nabucodonosor potesse depredare l'Egitto come ricompensa per aver distrutto Gerusalemme era una accorta manovra di politica estera. A lui, dopo tutto, andava il merito di avere cacciato i figli di Israele da Gerusalemme, come Iahvè voleva.

La cattività babilonese non andava mai disgiunta dall'abbattimento dell'Egitto. Strappare i figli di Israele da Gerusalemme era come ricondurli ai tempi iniziali, quando non avevano una loro terra. E sconfiggere l'Egitto significava annientare la potenza in cui si concentrava tutto ciò che era incompatibile con Israele. Così finalmente, grazie all'artificio di due guerre feroci, lo stato delle cose sarebbe tornato al punto iniziale. La storia di Israele ora poteva ricominciare. Ogni diaspora era un ritorno alle origini.

Non era solo la potenza a disturbare, dell'Egitto. Più grave era la sua bellezza. E, più grave ancora, il sospetto che l'Egitto avesse trovato un modo per sottrarsi alla morte, con quei suoi riti ossessivi e puntigliosi. Tutto questo andava punito e cancellato. Nessuno seppe dirlo con slancio lirico pari a quello di [406] Ezechiele: «A chi ti paragonerò nella tua grandezza?». A un cedro del Libano che sovrasta ogni altro albero e ha la cima nascosta dalle nubi: «Tra le sue fronde facevano il nido / tutti gli uccelli del cielo; / sotto i suoi rami partorivano / tutte le bestie della campagna. / Nella sua ombra abitavano numerose nazioni». Ma qual era il suo vizio? Era troppo bello. «Nessun albero nel giardino di Dio / gli poteva stare accanto per la bellezza». A un punto tale che «lo invidiavano tutti gli alberi dell'Eden / che sono nel giardino di Dio». Più che la Terra Promessa, dove si diceva che scorressero latte e miele, l'Egitto era già il vero luogo paradisiaco. E questo era troppo. Appunto perché «la sua cima sta in mezzo alle nubi e il suo cuore si è gonfiato per via dell'altezza», Iahvè consegnò l'Egitto «nelle mani del conduttore dei popoli» – nel caso: di Nabucodonosor –, che «lo tratterà in modo malvagio». Il grande albero doveva schiantarsi a terra. E ora «tra i suoi frantumi abitano / tutti gli uccelli del cielo / e tra i suoi rami si trovano / tutti gli animali della campagna». Anche quando l'albero era già abbattuto, gli esseri viventi continuavano a trovarvi riparo, come fra macerie.

E allora divenne chiaro perché il cedro non aveva potuto continuare a esistere: «Perché tutti sono consegnati alla morte / verso la regione del Basso, / in mezzo ai figli degli uomini / verso coloro che scendono nell'abisso». Evidentemente qualcuno doveva aver pensato che il cedro potesse durare *per sempre*. Ma questo non era ammissibile.

Quando il cedro venne abbattuto, aggiunse Iahvè, «ho fatto prendere il lutto; su di esso ho richiuso l'abisso», mentre le nazioni rabbrividivano nell'udire lo schianto della sua caduta. Tutti gli Egizi che avevano abitato all'ombra del cedro vennero fuori uno a uno e furono inghiottiti nello Sheol, nella regione [407] del Basso. E lì, alla fine, scomparve anche ciò che rimaneva del cedro. In quel momento tutti gli alberi che già vi giacevano dall'inizio dei tempi, «tutti quelli che si abbeveravano d'acqua sono stati consolati», perché finalmente si ritrovavano accanto il loro sovrano: «A chi eri paragonabile, nella tua gloria e grandezza, fra gli alberi dell'Eden? Eppure sei dovuto scendere con gli alberi dell'Eden nella regione del Basso; stai disteso in mezzo agli incirconcisi, con le vittime della spada».

Certi pensieri segreti tormentavano da anni la casa di Israele. Particolarmente insidioso era il sospetto che anche gli Egizi fossero degli *eletti* – o comunque tali si ritenessero. Oltre tutto, anche loro erano circoncisi. E finalmente Ezechiele lo dichiarò, con il suo furioso sarcasmo, evocando la discesa dell'Egitto nello Sheol, dopo le devastazioni compiute da Nabucodonosor.

«Saresti tu più favorito degli altri?». Con queste beffarde parole i *gibborim*, gli «eroi» del lontano passato, avrebbero accolto l'Egitto nel regno dei morti. Loro erano scesi nello Sheol «con tutto il loro apparato guerresco; hanno messo la loro spada sotto la loro testa e il loro scudo è posato sulle loro ossa, perché il terrore degli eroi aveva regnato sulla terra dei viventi». Ora l'Egitto, con il suo Faraone, sarebbe stato accolto fra quelle ossa coperte da armature. Anche l'Egitto, ripeteva Ezechiele, aveva «diffuso il terrore sulla terra dei viventi». Ma ormai era tutto finito. Sarebbero rimasti chiusi nello Sheol, mescolati ai «principi del Nord e a tutti i Sidoni». Non potevano più illudersi di essere *i favoriti*. La morte accoglieva tutti, indifferente, equa.

[408] Mosè si era scontrato con il Faraone come il portaparola di un popolo asservito con il capo di un antico regno. Iahvè, al tempo stesso, si batteva con Rachab, il Principe delle Acque, il Drago delle Acque, che da sempre era il suo primo nemico e da sempre tornava a trafiggere. Qualsiasi azione umana era destinata a fallire, secondo Isaia, a meno che la sostenesse «il braccio di Iahvè». La prima – e forse l'unica – funzione degli uomini era di risvegliare la forza divina: «Risvegliati, risvegliati, rivestiti di forza, braccio di Iahvè, / risvegliati, come nei giorni del passato, delle generazioni trascorse! / Non sei tu che hai fatto a pezzi Rachab, / che hai trafitto il drago? / Non sei tu che hai prosciugato il mare, / le acque del grande abisso, / che hai mutato gli abissi del mare in una via / perché vi passassero coloro che erano stati riscattati?». Ciò che era accaduto in Egitto avrebbe continuato a ripetersi, nella stessa terra d'Egitto, ma anche altrove e sempre.

L'odio per l'Egitto discendeva dall'odio per le acque. L'Egitto era «un grande drago accosciato / in mezzo ai suoi canali, / che dice: "I canali sono miei, / sono io che li ho fatti"». Ma un giorno, disse Ezechiele, «metterò dei ganci nelle tue mascelle / e farò aderire alle tue scaglie i pesci dei tuoi canali». L'Egitto sarà trainato a forza fuori dalle sue acque vivificanti e abbandonato come una carcassa nel deserto, in attesa di finire «in pasto / agli animali selvaggi e agli uccelli del cielo».

Prima ancora che per il culto degli idoli, prima ancora che per i suoi innumerevoli dèi, prima ancora che per le sue possenti magie, che dopo tutto erano diffuse un po' ovunque, l'Egitto si era attirato un odio inesausto per via delle acque: «Poiché ha detto: "Il Nilo è mio, sono io che l'ho fatto", a causa di questo eccomi contro di te e contro i tuoi canali!». Muovere [409] contro l'Egitto non era come muovere contro un qualsiasi altro regno, gremito di idoli e dedito a pratiche empie. L'Egitto era qualcosa di più remoto. Non poteva essere equiparato ad altri. Muovere contro l'Egitto significava soprattutto *debellare le acque*.

Iahvè, dio senza famiglia, fissò nel tempo con i figli di Israele due relazioni di parentela. Israele innanzitutto era il primogenito, come venne ordinato a Mosè di annunciare al Faraone. E Israele era anche la sposa di Iahvè, come sarebbe apparso in seguito, con i profeti. Ma era una sposa caparbiamente adulterina. «Ti sei seduta lungo le vie per loro, / come l'Arabo nel deserto» disse Geremia. Mentre su Israele si addensavano le sciagure e gli imperi del mondo finivano per arpionarlo e includerlo nei loro territori, mentre un flusso di deportati scorreva da Gerusalemme a Babilonia, per anni e anni le voci di Osea, di Ezechiele, di Geremia tornarono a ripetere che poco importava quale regno iniquo venisse a devastare Israele, perché in ogni caso erano soltanto occasionali esecutori di un castigo che Israele si era attirato con il suo comportamento, continuando a prostrarsi davanti agli «sporchi idoli» – soprattutto Ezechiele così definiva ogni simulacro degli altri dèi –, mentre offriva il suo corpo a innumerevoli amanti, Assiri o Egizi o comunque stranieri. Sulle alture, all'ombra amabile dei terebinti si celebravano ugualmente e senza tregua riti di adorazione degli idoli e di prostituzione.

Per Geremia il culto degli idoli era come un'«asina selvaggia abituata al deserto», che «nella bramosia della sua anima aspira il vento», cercando il maschio. E lo trova fra gli stranieri: «Amo gli stranieri / e vado dietro a loro». Iahvè si chiedeva: «Perché [410] quelli del mio popolo dicono: / Siamo dei vagabondi, / non verremo più da te?». Si poneva allora un'altra domanda: «Tu, che ti sei prostituita a così tanti amanti, / potresti tornare da me», come una sposa che già è stata ripudiata? Il Deuteronomio lo proibiva. E bastava alzare lo sguardo verso le alture: «Su quali di queste cime

/ non sei stata posseduta?». È lì che Israele «si prostituiva / sotto ogni albero verde». Lì «commetteva adulterio con la pietra e il legno». Com'era possibile allora ritrovare la sposa perduta, se non abolendo il passato e tornando a un momento iniziale?

Un giorno Iahvè si rivolse a Ezechiele per raccontargli la storia di Gerusalemme come se fosse la storia di una donna. La presentava come figlia di un Amorreo e di una Ittita – e già per questo non appartenente del tutto alla casa d'Israele. Alla nascita, non l'avevano avvolta in fasce e strofinata con il sale. Anzi, l'avevano «esposta per terra nella campagna». Iahvè la vide, passando, bagnata dal suo sangue. La raccolse e le disse «in mezzo al suo sangue: "Vivi! Cresci!"».

Nel suo racconto, Iahvè parlava a Gerusalemme come se l'avesse davanti agli occhi: «Sei cresciuta e sei diventata grande, sei entrata nella pubertà, i tuoi seni si sono rassodati e la tua capigliatura si è infoltita, ma eri nuda e scoperta. Passai accanto a te e vidi che eri nell'età degli amori, stesi su di te un lembo della mia veste, coprii la tua nudità, pronunciai giuramento, feci alleanza con te, oracolo di Adonai Iahvè, e tu fosti mia. Ti lavai nell'acqua, ti ripulii del tuo sangue e ti unsi con olio. Ti rivestii con un tessuto ricamato, ti misi scarpe in pelle di delfino, ti strinsi nel lino sottile e ti coprii di seta. Ti ornai con gioielli, ti misi braccialetti ai polsi e una collana al collo. Misi [411] un anello al tuo naso, orecchini alle tue orecchie e un magnifico diadema sulla tua testa. Ti rivestisti d'oro e d'argento; la tua veste era di lino fine, seta e tessuto ricamato; ti sei nutrita di fiore di farina, miele e olio, sei diventata bellissima e atta a regnare. La tua fama si propagò fra le nazioni per la tua bellezza, perché era perfetta, grazie allo splendore con cui ti avevo coperta».

Ma che cosa avvenne subito dopo? «Hai confidato nella tua bellezza e, contando sulla tua fama, ti sei prostituita e ti sei concessa a ogni passante; sei stata sua». Le vesti sontuose sono servite a decorare certe alture, perché questi erano i luoghi prediletti della donna che si chiamava Gerusalemme. Tutto veniva usato per la depravazione: «Ti sei fabbricata statue di uomini e ti sei prostituita con esse». Ciò che Iahvè le aveva donato diventava ora un dono offerto da lei ai suoi idoli. Perfino i figli, «li hai offerti esponendoli a loro». E, mentre questo accadeva, «non hai ricordato i giorni della tua giovinezza, quando eri nuda e scoperta: ti trascinavi nel tuo sangue».

E non bastava che questo accadesse nelle vicinanze, «ti sei prostituita con i figli d'Egitto, tuoi vicini dalle grandi membra, e hai moltiplicato i tuoi atti di prostituzione per irritarmi». L'Egitto, per Iahvè, era sempre il picco dell'abominio. Ma la giovane donna, bellissima e insaziabile, non si fermava. Dopo l'Egitto, volle prostituirsi con «i figli di Assur», che però non l'appagarono. Allora continuò a prostituirsi «in un paese di mercanti, in Caldea» – e anche questo non bastò per soddisfarla. Era una «prostituta perfetta», ma a differenza delle comuni prostitute, invece di ricevere doni, li offriva a tutti i suoi amanti: «Tu li hai comprati perché dai dintorni venissero da te e tu ti prostituissi a loro».

Come punirla? Iahvè le disse: «Poiché hai scoperto [412] il tuo sesso e la tua nudità è stata svelata», i molti amanti sarebbero stati chiamati a raccolta: «Ti spoglieranno delle tue vesti, si impadroniranno degli oggetti che ti davano splendore e ti lasceranno nuda e scoperta. Aizzeranno una folla contro di te, ti lapideranno e lacereranno con le loro spade».

A quel punto, aggiunse Iahvè, «la mia gelosia si allontanerà da te, starò tranquillo e non mi irriterò più». Eppure avrebbe continuato a rammemorare i misfatti di Gerusalemme, confrontandoli con quelli di Sodoma e di Samaria, e concludendo che erano stati ben maggiori. Gerusalemme sarebbe stata costretta a patire e ricordare.

Avvenne allora un capovolgimento che nulla aveva preparato. Iahvè disse: «Ma io mi ricorderò della mia alleanza con te nei giorni della tua giovinezza e stabilirò in tuo favore un'alleanza eterna». Perché? «Allora saprai che sono Iahvè, perché tu ti ricordi, perché tu senta vergogna, perché tu non possa più aprire bocca, per via della tua ignominia, quando ti perdonerò per tutto ciò che hai fatto». Era un provvisorio sigillo sulla storia rapinosa di amori e castighi fra Iahvè e Gerusalemme.

Secondo Hegel, tutta la storia umana veniva messa in moto dalla *lotta per il riconoscimento* – e su tale fondamento si sviluppava la dialettica fra servo e padrone. Ma quella lotta era stata preceduta da un'altra, fra Iahvè e il suo popolo. E l'oggetto era sempre stato il riconoscimento. Il Dio onnipresente e unico doveva lottare perché una minuscola comunità, da lui stesso isolata, lo riconoscesse. Questo avveniva a fasi alterne, che scandivano la cronaca registrata nella Bibbia. Come fra servo e padrone, era una lotta a morte. *L'uomo* era un servo provvisto di una sovranità [413] illusoria, che gli permetteva di agire come se fosse un'entità autonoma. Questo non era tollerabile per Iahvè. Lo annunciava Ezechiele, profeta estremo, ai figli di Israele: «E voi saprete che sono Iahvè quando i loro cadaveri staranno in mezzo ai loro sporchi idoli, intorno ai loro altari, su ogni altura, su tutte le cime dei monti, sotto ogni albero verdeggiante e sotto ogni folto terebinto, là dove offrivano l'odore acquietante a tutti i loro sporchi idoli». Soltanto allora «saprete che sono Iahvè», formula che Ezechiele ossessivamente ripeteva, anche con un'aggiunta: «Saprete che sono Iahvè che colpisce».

Era l'anno 591 a.C., sesto anno dopo la deportazione. Ezechiele stava seduto nella sua casa dell'esilio, con «gli anziani di Giuda seduti davanti a lui». A un certo punto, disse Ezechiele, «la mano di Adonai Iahvè si abbatté su di me». Aveva forma di vampa: «Dai reni in giù, fuoco; dai reni in su, un chiarore, come smalto scintillante». Dal chiarore uscì una mano e prese Ezechiele per una ciocca dei capelli. Gli anziani lo videro mentre veniva sollevato per aria.

Ezechiele si ritrovò a Gerusalemme, davanti alla gloria del Dio d'Israele. Non era una visione nuova. Riprendeva quella che aveva avuto lungo il fiume Kebar, quando si trovava in mezzo ai deportati e «il cielo si aprì». Una voce lo guidò. Alla porta del Tempio c'era la statua di un toro alato, come a Babilonia. Poi la voce intimò a Ezechiele di praticare un buco nel muro di lato al sagrato. Ezechiele guardò dal buco e vide «ogni sorta di raffigurazioni di rettili e bestie orribili e tutti gli sporchi idoli della casa d'Israele disegnati sul muro, tutt'intorno». C'erano anche vari anziani, con incensieri in mano. Più in là, vicino alla porta a nord del Tempio, si vedevano donne che piangevano [414] per Tammuz. La voce continuava a guidare Ezechiele. Che vide questo: «All'entrata del Tempio di Iahvè, tra il vestibolo e l'altare, c'erano circa venticinque uomini con la schiena verso il Tempio e rivolti a oriente. Si prosternavano verso oriente, verso il sole».

Cominciò allora la distruzione. Apparvero sei uomini con uno «strumento di sterminio». Fra loro, uno era vestito di lino e teneva uno scrittoio da scriba attaccato alla cintura. La voce di Iahvè si rivolse a quest'uomo e gli disse di tracciare una croce sulla fronte «degli uomini che gemono e piangono per tutti gli abomini che si commettono lì». Agli

altri cinque uomini la voce disse: «Vecchi, giovani, giovinette, bambini e donne, uccideteli fino a sterminarli, ma non toccate nessun uomo che abbia la croce». I cinque cominciarono uccidendo «i vecchi che erano davanti alla Casa». Poi passarono alla città. Mentre si compiva il massacro, Ezechiele rimase solo, crollò a terra e chiese a Iahvè se voleva «sterminare tutto il resto di Israele, scatenando la furia contro Gerusalemme». Poco dopo riapparve l'uomo vestito di lino con uno scrittoio alla cintura e disse: «Ho fatto come avevi ordinato». Ezechiele allora gli disse di passare in mezzo alle ruote dei Cherubini e raccogliere braci incandescenti. Poi doveva spargerle sulla città.

«La gloria di Iahvè si levò sulla soglia della Casa e si fermò sopra i Cherubini», che avevano ali gremite di occhi. Ciascuno aveva quattro volti, quattro ali e, sulle ali, «forme di mani umane». Anche le ruote sotto i Cherubini erano piene di occhi. Le ali dei Cherubini producevano un rombo «simile alla voce di Shaddai, quando parla». Ezechiele alzò lo sguardo e vide i Cherubini che si allontanavano da terra drizzando le ali, seguiti dalle loro ruote. Ezechiele osservò: «Quanto alla forma dei loro volti: erano i [415] volti che avevo visto lungo il fiume Kebar». Passò qualche tempo, poi riferì «ai deportati tutte le cose che Iahvè mi ha fatto vedere».

La deportazione a Babilonia era stata concepita perché la «casa di Israele» era diventata una «casa di ribellione» e occorreva domarla con misure durissime. Perciò Iahvè aveva bisogno di un profeta dalla «fronte dura come diamante, più dura del sasso». Anche il suo modo di agire sarebbe stato del tutto inusuale: con il gesto, prima ancora che con la parola.

Così Ezechiele si trasformò in un torvo bambino che gioca: prese un mattone e vi incise una figura, che doveva essere Gerusalemme. Poi assediò il mattone, scavando un solco, che rappresentava le trincee degli assedianti. Quindi Iahvè disse a Ezechiele: «Prendi una padella di ferro; tu la porrai come una parete di ferro fra te e la città, poi volgerai il tuo viso da quella parte e la città sarà in stato d'assedio e l'assedierai». Mentre Ezechiele eseguiva questa pantomima, chi gli stava intorno avrebbe dovuto capire.

Ma non bastava: Ezechiele avrebbe dovuto stendersi sul fianco sinistro e caricarsi delle colpe di Israele, per tanti giorni quanti erano stati gli anni di quelle colpe. Furono centonovanta. Poi Ezechiele avrebbe dovuto voltarsi sul fianco destro e così rimanere per altri quaranta giorni. Soltanto allora, disse Iahvè, «volgerai il tuo viso e il tuo braccio nudo verso l'assedio di Gerusalemme e profetizzerai di lei». Per maggiore sicurezza, Iahvè aveva avvolto Ezechiele in corde, in modo tale, disse, che «non potrai voltarti da un fianco all'altro finché tu non abbia finito i tuoi giorni di immobilità». Ma come sarebbe sopravvissuto Ezechiele? Mangiando una focaccia mista di grano, orzo, fave, lenticchie, e bevendo una scarsa misura [416] di acqua ogni giorno: «Mangerai una focaccia d'orzo; la cuocerai su mucchi di escrementi umani, sotto i loro occhi». Era una dimostrazione per far vedere che «in quel modo i figli di Israele mangeranno il loro pane impuro fra le nazioni dove li bandirò». A questo punto Ezechiele obiettò. Disse che, quanto a lui, non si era mai contaminato e nulla di immondo era entrato nella sua bocca. Allora Iahvè si mostrò più indulgente e gli disse: «Ti concedo letame di bovini al posto degli escrementi umani, perché tu ci faccia sopra il tuo pane». Comunque la casa d'Israele non avrebbe avuto pane e acqua a sufficienza, ma sarebbero stati «oppressi gli uni e gli altri e marciranno nelle loro colpe».

Negli intervalli fra le sue visioni, Ezechiele passò lunghi periodi di mutismo. Una volta per sette giorni. E ancora durante l'assedio di Gerusalemme, sino alla caduta della città. Occorreva spingere all'estremo il rifiuto del circostante, in ogni suo dettaglio. L'incandescenza della parola che poi erompeva da Ezechiele era in proporzione con il silenzio che la precedeva e con cui si alternava.

Iahvè avvertì Ezechiele che qualcosa di terribile e subitaneo stava per succedergli: «Figlio d'uomo, ecco che ti porterò via brutalmente ciò che incanta i tuoi occhi, ma tu non ti lamenterai, non piangerai e le lacrime non verranno ai tuoi occhi. Sospira e taci! Non prendere il lutto; mettiti il turbante e i sandali ai piedi, non coprirti i baffi e non mangiare il pane che ti porta la gente». Poi la voce cambiava. Diventava quella di Ezechiele e diceva: «Parlai al popolo al mattino e mia moglie morì la sera». A partire dal giorno dopo, Ezechiele eseguì, punto per punto, quanto Iahvè gli aveva prescritto: non fece nulla di ciò che è [417] d'uso quando si è in lutto, si proibì di piangere e di lamentarsi. E soprattutto tacque. Perché tutto questo? Ancora una volta, perché Ezechiele doveva diventare «un presagio» per chiunque. Anche a costo di avere la sua vita devastata, doveva mostrare, come in una pantomima, che cosa stava per accadere a tutti di lì a poco, con la distruzione di Gerusalemme.

Anche questo faceva parte del mestiere di profeta. E non era la parte più lieve. Significava che, da un momento all'altro, il profeta poteva trasformarsi in una comparsa che attraversava il palcoscenico compiendo certi gesti obbligati. E poi scompariva. Ma, uscito dalla scena, si sarebbe ritrovato in un paesaggio di rovine.

«Oracolo di Iahvè» era formula usata non solo dai profeti ma dai falsi profeti e dalle false profetesse: «Dicono "oracolo di Iahvè", mentre Iahvè non li ha mandati; e si aspettano che confermi la loro parola». Come «volpi fra le macerie», sviavano il popolo «dicendo "Pace!" quando non c'è pace». Erano il cruccio più grande per Ezechiele. E Iahvè gli aveva detto: «Profetizza contro i profeti d'Israele che profetizzano». Come fare perché il vero profeta fosse riconosciuto – e Iahvè attraverso di lui?

Allora Ezechiele decise che non avrebbe più parlato, ma avrebbe *mostrato*. Il suo gesto avrebbe indicato quella che sarebbe stata la sorte di tutti, molto presto. Fu Iahvè a suggerirlo: «Quanto a te, figlio di uomo, preparati un bagaglio per la deportazione e parti per l'esilio, di giorno, sotto i loro occhi; dal luogo dove ti trovi partirai in esilio verso un altro luogo, sotto i loro occhi; forse vedranno che sono una casa di ribellione. Porterai il tuo bagaglio come bagaglio di deportazione, di giorno, sotto i loro occhi, e tu uscirai [418] la sera, sotto i loro occhi, come per una partenza verso la deportazione. Sotto i loro occhi forerai il muro e uscirai da lì. Sotto i loro occhi ti caricherai le spalle, uscirai nell'oscurità, ti velerai la faccia e non guarderai il paese, perché ho fatto di te un presagio per la casa di Israele». Ezechiele obbedì in ogni dettaglio: «Uscii nell'oscurità e portai il peso sulle spalle sotto i loro occhi». Gli abitanti di Gerusalemme lo guardavano e dissero: «Ma che cosa fai?». Nulla di diverso da ciò che farete voi, disse Ezechiele. Così avvenne, non molto tempo dopo. Ma non pochi avevano detto: «Questa visione si riferisce a giorni lontani, profetizza epoche remote». Ezechiele li sconfessò: «Adonai Iahvè ha detto così: Non ci sarà più differimento per ciò che riguarda le mie parole». Gli unici veri profeti sarebbero stati i profeti del presente. Avrebbero mostrato ciò che stava già avvenendo.

La casa d'Israele non aveva bisogno di un condottiero, ma di una vedetta: «Se faccio venire la spada contro un paese, la gente del paese sceglie un uomo e lo pongono per loro come vedetta. Egli vede la spada venire contro il popolo, suona il corno e avverte il popolo». Ancora una volta, Ezechiele diceva ciò che prima di lui era stato sottinteso ed eluso. Anche se si gloriava delle imprese guerresche, la casa d'Israele non si distingueva per le sue conquiste, ma perché eleggeva qualcuno *che sapesse vedere il male*. Presupponevano che all'origine ci fosse il male e il più alto compito consistesse nel riconoscerlo in tempo e suonare il corno.

Il profeta non era che una variante della vedetta. Iahvè disse a Ezechiele: «Quanto a te, figlio di uomo, ti ho posto come vedetta per la casa d'Israele. Udirai dalla mia bocca la parola e li avvertirai da parte mia». [419] Ma la vedetta poteva almeno additare le nubi di polvere che sollevava il nemico mentre avanzava. Il profeta invece parlava, ma lo prendevano per «un cantore d'amore, dotato di una bella voce, che suona una bella musica: ascoltano le sue parole, ma non le applicano». Che fare, allora? Aspettare che «questo accada». Il punto è il *questo* – e c'è sempre un *questo*: «Ed ecco che questo accade!». Soltanto allora «sapranno che tra loro vi era un profeta». Ma allora *questo* sarà già accaduto. Rispetto alla vedetta, di cui è una versione diminuita, il profeta è condannato a parlare troppo presto e a far sì che *questo* sia riconosciuto troppo tardi.

Se un'accusa frequente verso gli Ebrei nel mondo classico fu quella di aver istituito una «vita nemica del genere umano» – così già in Ecateo –, non pochi tra i figli di Israele pensarono qualcosa di simile dei loro profeti. Una certa astiosità li accomunava – e la parola rovente. Che conosceva, in linea di principio, solo due registri: la deprecazione e la consolazione, con vaste plaghe di deprecazione punteggiate da sporadiche oasi di inaudita dolcezza. Abolita ogni possibilità di modulazione. Mentre coloro che li ascoltavano vivevano passando dall'una all'altra di quelle modulazioni ed evitando con cura, per disegno o per istinto, gli estremi.

I profeti avevano qualcosa del sacerdote e qualcosa del re. Ma non erano né l'uno né l'altro. Questa era la loro debolezza. I profeti esortavano e venivano uccisi. Ricapitolando il corso della intera storia a partire da Abramo, Esdra così definì la sorte che ai profeti era toccata: «Hanno ucciso i profeti che li esortavano a tornare a te».

L'unico profeta di cui la Bibbia testimonia la morte violenta fu Zaccaria, lapidato nel Tempio. Ma, secondo le apocrife *Vitae prophetarum*, furono sei i profeti [420] che subirono una morte violenta. Andavano aggiunti: Amos abbattuto con un bastone, Michea gettato in una fossa, Isaia segato in due, Geremia lapidato, Ezechiele ucciso da membri delle tribù di Dan e Gad.

Tutti gli scritti profetici, da Isaia a Zaccaria, seguivano un unico tracciato, che non tollerava varianti. Innanzitutto la deprecazione e il conseguente castigo, spesso minuzioso e puntiglioso nell'elencare chi, dove e come sarebbe stato colpito. E questo occupava la parte maggiore degli scritti. Alla fine veniva il rovesciamento, la *restauratio messianica*, e si celebrava la nuova vita, illesa – la salvezza. Che i testi risalissero al secolo ottavo o al sesto, lo schema rimaneva lo stesso – e questo innanzitutto, osservò Édouard Dhorme, perché «la profezia non può chiudersi su una visione tragica». Ma c'erano dei gradi: ogni catastrofe era ricordo e preannuncio di una catastrofe ulteriore. Sino a che si giungeva al «giorno di Iahvè», dove il sacrificio aveva come vittima il mondo intero. La Vulgata condensa l'evento, dicendo che in quel giorno «*praeparavit Dominus hostiam*». Alla fine della cerimonia sarebbe rimasto solo un deserto, ma senza un Noè con la sua Arca.

Eppure anche in questo caso Sofonia faceva seguire la *restauratio*: «coloro che resteranno d'Israele» – l'insopprimibile *resto*. Ma non erano periti anche loro con «tutti gli abitanti della terra»? Al contrario, quel *resto* sussisteva: ma non avrebbero più commesso ingiustizia né pronunciato menzogna. «Pascoleranno e dimoreranno, senza che alcuno li inquieti». Sarà quello il momento, annunciava Iahvè, in cui «salverò la pecora zoppa / e ricondurrò quella che era stata scacciata», in una terra felice e ormai vuota.

[421] Quando abbandonava i suoi toni estremi, Ezechiele poteva raggiungere una sobrietà ignota ai suoi predecessori. Nessuno fra i profeti disse con pari chiarezza che i figli non devono scontare le colpe dei padri né i padri quelle dei figli: «La persona che pecca, sarà lei a morire. Il figlio non avrà responsabilità per la colpa del padre e il padre non avrà responsabilità per la colpa del figlio. La giustizia del giusto ricadrà su lui stesso e la malvagità del malvagio ricadrà su lui stesso». Non era nulla di meno che il fondamento di ogni *ius*. Senza quella separazione delle colpe non ci sarebbe stato diritto.

Il passo era enorme e andava contro la certezza che la colpa di Adamo si ripercuoteva in chiunque fosse nato dopo di lui. Esistevano dunque due contabilità, una giuridica e l'altra teologica. Il principio enunciato da Ezechiele non annullava l'altro, ma rendeva possibile la vita comune, che può procedere soltanto se è retta dallo *ius*. Occorreva però guardarsi anche dal negare la sapienza teologica, perché accanto alla trasmissione della colpa quella sapienza implicava la trasmissione del bene. Se è vero che la colpa passa di padre in figlio e di generazione in generazione – e già questo, scriverà Joseph de Maistre, è «un inconcepibile mistero» –, è vero anche che – per un mistero ancora più inconcepibile – «spesso ciò che è stato fatto per il male, per opera di una meccanica spirituale, si volge in bene». E questa volta era Baudelaire a parlare. Mentre, procedendo ancora oltre nell'«inconcepibile mistero», si giungeva al punto in cui si rivelava «la reversibilità dei dolori dell'innocenza a beneficio dei colpevoli». Senza quella oscura *reversibilità* la figura di Cristo non avrebbe potuto agire, nel senso prefigurato dal Deutero-Isaia: «Il mio servitore giusto giustificherà le moltitudini, / ed è lui che si caricherà delle loro colpe».

[422] Coloro che ascoltavano Ezechiele non avevano torto a dire: «La via di Iahvè non è regolare!». Nella Vulgata: «*Non est aequa via Domini!*» (formulazione ancora più severa, perché *aequitas* è superiore a *iustitia*). Avevano udito tante volte, da Iahvè, che avrebbe punito certi misfatti per generazioni e generazioni, fra i nipoti dei nipoti, e ora quel durissimo profeta, Ezechiele, pretendeva che la colpa si concentrasse tutta in chi la commetteva. E di conseguenza il castigo. Eppure lo stesso Ezechiele prometteva la rovina per tutti, fino al limite dello sterminio, per colpe commesse soltanto da alcuni, e forse da molti, ma non da tutti. Come potevano convivere quelle due asserzioni, altrettanto fulminanti? Non c'era risposta se non l'intero Antico Testamento – e, per alcuni, soltanto se unito a un suo seguito: il Nuovo Testamento.

Ezechiele fu il solo tra i profeti ad attribuire a Iahvè parole da cui si desume che, in un certo momento della storia, Iahvè stesso avrebbe dato a Israele leggi *non* giuste. La formulazione era il rovescio esatto di un'altra che Iahvè aveva usato poco prima: «Li feci dunque uscire dal paese d'Egitto e li condussi nel deserto. Diedi loro i miei ordinamenti e gli feci conoscere le mie regole grazie alle quali l'uomo vive, se le applica». Però Israele si era ribellato. E Iahvè era stato sul punto di annientarli: «Ma il mio occhio si impietosì, cosicché non li distrussi; non gli feci subire lo sterminio nel deserto». Poco dopo, era tornato a ripetere: «Comportatevi secondo i miei ordinamenti, osservate le mie regole e

applicatele». Ma Israele di nuovo si ribellò.

A questo punto Iahvè aveva preso quella decisione che non trova riscontri altrove: «E io, per conto mio, [423] gli diedi ordinamenti che non erano buoni e regole grazie alle quali non avrebbero vissuto». Non solo: Iahvè specificò quali ordinamenti «non buoni» aveva istituito: «Provocai la loro contaminazione con le loro offerte, che consistevano nel far passare [nel fuoco] tutto ciò che apre la matrice». Era un modo per accennare ai sacrifici dei popoli di Canaan, incluso il sacrificio dei primogeniti, ancora una volta. E, prima ancora che una voce gliene chiedesse ragione, Iahvè proseguì: «Era al fine di colpirli con l'orrore, perché sappiano che sono Iahvè». Tanto bastava per far ammutolire. Dunque Iahvè poteva anche suggerire ordinamenti orribili, al solo fine di scuotere di nuovo Israele, ormai nella diaspora. E allora, disse Iahvè, «vi farò uscire da là dove vi trovate in mezzo ai popoli e vi raccoglierò da tutti i paesi dove siete stati dispersi, con mano forte, con braccio teso e moti di furore. Vi condurrò nel deserto dei popoli e lì vi sottoporrò a giudizio, faccia a faccia». Ciò che era accaduto mostrava come le vie di Iahvè erano oblique e imperscrutabili. E ora Ezechiele si azzardava a darne un abbacinante esempio.

Ezechiele si trovò un giorno in mezzo a una valle il cui suolo era interamente coperto da ossa. Ossa bianche, secche, spolpate. Iahvè chiese a Ezechiele: «Queste ossa possono rivivere?». Domanda inaudita, perché si sapeva che i morti precipitavano nello Sheol e diventavano esseri dalla vita larvale, privi di carne e sangue. Ma Ezechiele non pretese di saperlo. Disse: «Adonai Iahvè! Sei tu che lo sai». Iahvè allora istruì Ezechiele perché profetizzasse su quelle ossa. Non gli disse che le ossa in genere avrebbero potuto, un giorno, rivivere. Additò soltanto le ossa di quei morti, [424] anzi di quegli «uccisi». Ezechiele obbedì e «profetizzò come gli era stato ordinato».

«Ci fu un rumore e poi un tumulto». Le ossa si avvicinavano e cozzavano. Erano così numerose che produssero un frastuono. E sulle ossa cominciarono a crescere carne e nervi. Alla fine, quando un invisibile soffio entrò in quei corpi che si ricomponevano, «si alzarono in piedi, esercito molto numeroso, numerosissimo».

Non era l'annuncio di ciò che sarebbe accaduto, un giorno, agli uomini in genere, ai morti sparsi nelle valli del mondo. Era l'annuncio di ciò che sarebbe accaduto alla casa d'Israele. Ma qualcosa mancava ancora. Davanti a quello schieramento di esseri che avevano preso il posto delle ossa, Ezechiele doveva compiere un solo gesto, apparentemente incomprensibile. Iahvè ordinò a Ezechiele di prendere un piccolo pezzo di legno e scriverci sopra: «Giuda e i figli di Israele che gli sono associati». Poi avrebbe dovuto prendere un altro pezzo di legno e scriverci: «Giuseppe e tutta la casa di Israele che gli è associata». A questo punto, nel silenzio di tutti, Ezechiele avrebbe dovuto prendere le due tavolette e provare a farne combaciare i bordi, sino a che sembrassero un solo pezzo, stretto nella sua mano. Nessuno capiva che cosa stesse succedendo – ed era la nascita del simbolo. Ma, quando gli chiesero di spiegarlo, Ezechiele scelse, come tutti i profeti, una prospettiva più ristretta. Disse che, con quei due piccoli pezzi di legno, stava riunendo in uno i due regni di Israele: «Farò di loro un popolo unico nel paese, sui monti di Israele, e un solo re sarà re di tutti loro».

«Quando Israele era un giovinetto, l'amai». Iahvè parlava, in Osea, come un corteggiatore abbandonato. [425] I rivali che sottraevano Israele a Iahvè avevano una sola mira: sacrificare ai Baal, incensare gli idoli. Allora Iahvè dovette rivelare che amava Israele da molto prima, quando non erano neppure giovinetti, ma infanti: «Sono io che ho insegnato a camminare a Ephraim, / prendendoli per le braccia, / ma non sapevano che mi curavo di loro. / Con corde umane li sostenevo, / con legami d'amore». Era una confessione azzardata, da parte di Iahvè: il riconoscimento che gli eletti possono anche non sapere che sono eletti. Iahvè gli aveva insegnato a camminare, come una amorevole nutrice, ma forse il ricordo di quei momenti si era cancellato, nell'amnesia infantile. L'elezione era un rischio non solo per gli eletti, ma per Iahvè che li aveva scelti. Una sorta di caligine poteva lasciare i giovinetti di Israele alla mercé di quegli altri, sopravvenuti, che li avrebbero portati via con sé. E Iahvè finiva per trovarsi nella situazione dell'amante abbandonato: «Il mio cuore è sconvolto dentro di me, / e intanto ribollivano le mie viscere».

Rare volte era accaduto che Iahvè rivelasse così chiaramente le sue emozioni. Ma come si poteva parlare di fisiologia per Iahvè? Qui avvenne un soprassalto, come se Iahvè si sentisse costretto a sollevare la sua maschera troppo umana. «Non darò sfogo all'ardore della mia collera, / non tornerò per distruggere Ephraim, / perché sono Dio e non un uomo, / dentro di te sono santo / e non desidero devastare»: la città, dovrebbe essere sottinteso. «*Und will nicht kommen zu verheeren*», «E non verrò per devastare», è la magnifica versione di Lutero. Da una parte la necessità della drammaturgia umana, in tutti i registri delle sue oscillazioni, fisiche e psichiche, a cui Iahvè accettava di partecipare come attore; dall'altra l'incolmabile distanza: «perché sono Dio e non un uomo» e soprattutto – punto misterioso fra tutti – «dentro di te [426] sono santo», *hágios* nei Settanta. Esisteva dunque, all'interno di qualsiasi interlocutore di Iahvè, una zona «santa» e incompatibile con ogni altra reazione umana. Soltanto per via di essa Iahvè avrebbe detto: «Non verrò per devastare».

C'erano due regni, Samaria e Gerusalemme. C'erano due partiti: egizio e assiro. Era d'obbligo allearsi o con l'Egitto o con l'Assiria, se non si voleva essere stritolati. Ezechiele amava parlare in parabole, come avrebbe usato un giorno Gesù. Molti pensavano che quelle parabole si riferissero a un remoto futuro. Perciò le si poteva ignorare impunemente. Ma più spesso si riferivano a un presente arroventato, come la parabola delle due sorelle depravate.

C'erano, disse Ezechiele, due sorelle: Oholah e Oholibah. Oholah era Samaria, Oholibah era Gerusalemme. Tutto cominciava in Egitto – e non avrebbe potuto cominciare altrove. Fin da adolescenti, le due sorelle fornicarono in Egitto, «*in adolescentia sua fornicatae sunt*». Lì «vennero palpati i loro seni e strapazzate le loro giovani tette». Iahvè aggiunse, sulle due sorelle: «Furono mie e partorirono figli e figlie» (nella Vulgata: «*Et habui eas, et peperunt filios et filias*»; in Lutero: «Le ebbi come mogli e mi partorirono figli e figlie»). Poi Oholah cominciò a smaniare per gli Assiri: quei guerrieri «vestiti di giacinto», «*vestitos hyacintho*», governatori, prefetti, imponenti e solenni sui loro cavalli addobbati, tutti «giovani desiderabili», «*iuvenes cupidinis*», le facevano perdere la testa. Oholah fornicò con i figli scelti dell'Assiria. Ma non dimenticava l'Egitto. Sentiva nostalgia di quei primi amanti. Così gli Assiri la sorpresero nel tradimento, le strapparono i figli e la uccisero con la spada. [427] Divenne un caso «esemplare fra le donne: era stata castigata».

La sorella Oholibah vide tutto questo e decise di andare oltre. Più ancora della sorella «*insanivit libidine*», «delirò per la lussuria». Ma intanto ripercorreva i passi di lei. Anche Oholibah era attratta dagli Assiri, ma si esaltò ancora di più quando li vide dipinti con il minio sulle mura di Babilonia, «con i fianchi stretti da fusciacche, la testa inturbantata». Non riusciva a resistere. «Appena li vide con i suoi occhi, smaniò per loro e inviò messaggeri in Caldea.

E i Babilonesi vennero da lei, nel letto degli amori [«*cubile mamarum*», «letto delle tette», nella Vulgata], la contaminarono con i loro coiti, e quando fu contaminata da loro la sua anima si discostò da loro».

«*Saturata est anima ejus ab illis*» dice la Vulgata: Oholibah si accorse che ormai ne aveva abbastanza degli Assiri. Continuava a fornicare con loro, ma intanto «ricordava i giorni della sua giovinezza, quando fornicava nel paese d'Egitto. Smaniò di desiderio per il coito di coloro che hanno la carne come la carne degli asini e il membro come il membro dei cavalli». Ricordava quegli uomini che per primi le avevano carezzato il seno. L'Egitto aveva sempre qualcosa non solo di più antico, ma di più forte e calamitante di ogni altro luogo.

Allora Iahvè decise di chiamare a raccolta contro Oholibah i suoi amanti abbandonati: «Ecco che ora aizzerò contro di te i tuoi amanti da cui la tua anima si è discostata, li farò venire contro di te da ogni parte, i figli di Babele, tutti i Caldei, Peqod, Shoa e Qoa e, insieme a loro, tutti i figli di Assur, tutti giovani attraenti, governatori e prefetti, scudieri, nobili, tutti a cavallo». Questa «coalizione di popoli» avrebbe assediato Oholibah. E alla fine le avrebbero «strappato le orecchie e il naso e trafitto il resto con la spada». [428] Oholibah poteva esserne sicura: «Non alzerai più gli occhi verso di loro e non ricorderai più l'Egitto». Questo era lo stratagemma di Iahvè: i depravati avrebbero fatto a pezzi la depravata ormai stanca di loro. E Iahvè avrebbe messo nelle mani di Oholibah la coppa di sua sorella, «larga e profonda», una coppa di «desolazione e costernazione», da bere sino alla feccia. Poi Oholibah l'avrebbe frantumata e ne avrebbe rosicchiato i cocci.

Intorno al letto sontuoso di Oholibah si sentiva «il brusio di una folla». Uomini ignoti depredavano profumi e gioielli. Continuavano a entrare e uscire. Venivano «da ogni parte del deserto; mettevano braccialetti ai polsi e splendide corone sulla testa». Ma non sarebbe bastato: Iahvè esigeva che le due sorelle depravate fossero sottoposte al giudizio di «uomini giusti». Venne convocata l'assemblea. Che decise di lapidarle e farle a pezzi con la spada. «Così saprete che sono Adonai Iahvè».

Nella parabola di Oholah e Oholibah, Iahvè si presentò come un uomo che sposa due sorelle, andando contro a un precetto del Levitico, e subito viene abbandonato da entrambe, che addirittura gareggiano nel tradirlo. Nessuna delle due ha un istante di rammarico o prova a tornare indietro. Fin dall'adolescenza, ignorano il loro sposo. Soltanto quando Oholah era già stata punita e Oholibah l'aveva sorpassata nella depravazione, Iahvè disse: «Eserciterò la mia gelosia contro di te e ti tratteranno con furore». Con ciò implicando che sino allora aveva assistito alle avventure delle due sorelle continuando a considerarle come *sue* e madri dei suoi figli. Che sarebbero stati annientati anch'essi nella rovina delle [429] due sorelle: «Si uccidano i loro figli e le loro figlie, che il fuoco consumi le loro case!».

Oholah significa «la sua tenda»; Oholibah, «la mia tenda è in lei». Nomi da tribù nomade. La Tenda dell'Incontro era il luogo prescelto da Iahvè per manifestarsi a Mosè: «È là che ti darò appuntamento e parlerò con te». Oholah e Oholibah accoglievano in sé la presenza di Iahvè.

Ma non fu soltanto Ezechiele a raccontare le vicende di Iahvè con le sue spose traditrici, anche se più di ogni altro infierì nel dettaglio. Anche Osea ne aveva parlato. Il presupposto era che i figli di Israele fossero figli di Iahvè e lo avessero tradito, come si legge in apertura del libro di Isaia: «Ho fatto crescere dei figli, li ho allevati / e mi sono stati infedeli».

E da quale madre erano nati quei figli? In Osea, Iahvè volle smentire che Oholah e Oholibah fossero sue mogli: «Accusate vostra madre, accusatela, / (perché non è mia moglie / e non sono il suo uomo)». Ma ciò che questa madre rinnegata aveva fatto era molto simile a quanto Ezechiele raccontava. Anche lei era andata in cerca di amanti, anche se Iahvè seminava spine sulla sua strada per sviarla: «Inseguirà i suoi amanti / e non li raggiungerà, / li cercherà e non li troverà. / Allora dirà: / Dovrò andare via e tornarmene dal mio primo uomo, / perché allora stavo meglio di ora!». Iahvè era per lei il «primo uomo», subito abbandonato, dal quale però tornava, delusa dalle avventure. Ma il «primo uomo» non sarebbe stato conciliante: «Farò cessare tutta la sua allegria, / le sue feste per la luna nuova, i suoi Sabati / e tutte le sue cerimonie». Poi si sarebbe abbattuto il castigo: «Devasterò la sua vigna e il suo ficheto, / di cui diceva: / Sono miei, sono un regalo / che viene [430] dai miei amanti! / Li trasformerò in una foresta / e le belve li divoreranno». Ma, dopo aver colpito, il «primo uomo» l'avrebbe condotta nel deserto, per sedurla una nuova volta, come se nulla fosse successo. Il deserto era l'unico luogo giusto perché Iahvè e la sua amata tornassero a incontrarsi. «Avverrà quel giorno, / oracolo di Iahvè, / che mi chiamerai: "Mio uomo" / e non mi chiamerai più: "Mio *baal*"». E questo perché la parola «*baal*», «marito», era diventata odiosa per sempre a causa dell'omofonia con il dio Baal, che non avrebbe più insidiato la sposa. Tutto cominciava da capo e Iahvè disse: «E ti fidanzerò a me per sempre ... E ti fidanzerò a me nella fedeltà, / perché tu conosca Iahvè».

Il ritorno a Gerusalemme dalla cattività babilonese fu registrato minuziosamente. Non solo per quanto riguardava i membri delle famiglie, ma nel numero dei cavalli, dei cammelli, degli asini, dei servitori, delle cantatrici. «Coloro che cercarono i loro registri genealogici e non li trovarono vennero esclusi dal sacerdozio». Prima che un territorio, Israele era una discendenza, un passato che si poteva ricostruire, passaggio per passaggio. Appena tornati a Gerusalemme, «ricostruirono l'altare sulla sua base» e «vi offrirono olocausti a Iahvè, olocausti del mattino e della sera».

Poi cominciarono i lavori per ricostruire il Tempio. «Quando coloro che operavano posero le fondamenta del Tempio di Iahvè, i sacerdoti erano presenti, nelle vesti cerimoniali, con le trombe, e i Leviti figli di Asaf con i cembali». Intorno a loro, una folla. «E molti fra i sacerdoti, i Leviti e i capifamiglia più anziani, che avevano visto la prima Casa, piangevano e gemevano, mentre sotto gli occhi si ponevano le [431] fondamenta di questa Casa. E altri facevano sentire grida di gioia e allegrezza, e il popolo non riusciva a distinguere il rumore delle grida di gioia e di allegrezza da quello dei lamenti e dei pianti».

Esdra, sacerdote-scriba, arrivò da Babilonia a Gerusalemme vari decenni dopo il ritorno dei figli di Israele, quando il Tempio era già stato ricostruito. Guidava una carovana e portava con sé una lettera del re Artaserse, che concedeva agli Ebrei rimasti nel suo regno di tornare a Gerusalemme, con «tutto l'oro e l'argento che troverai nella provincia di Babilonia e le offerte volontarie che il popolo e i sacerdoti apporteranno per la Casa del loro Dio a Gerusalemme».

Lungo era il cammino, ma Esdra non volle chiedere aiuti: «Mi vergognavo di chiedere al re una truppa e dei cavalieri che ci scortassero contro i nemici durante il viaggio; di fatto avevamo detto questo al re: la mano di Dio è, per il bene, su tutti coloro che la cercano, mentre la sua forza e la sua ira sono su coloro che l'abbandonano».

Finalmente giunsero a Gerusalemme e riposarono per tre giorni. Al quarto giorno cominciarono a pesare «l'oro e l'argento e gli oggetti nella Casa del nostro Dio ... Tutto fu contato e pesato, e il peso totale fu messo per scritto». Seguirono gli olocausti: dodici tori, novantasette agnelli, dodici capri. Ma non ci fu requie. Appena le cerimonie furono terminate, i capi si avvicinarono a Esdra e gli rivelarono che cosa era accaduto dopo il primo ritorno dalla cattività: «Il popolo di Israele, i sacerdoti e i Leviti non si sono separati dai popoli del paese ... Hanno preso le loro figlie per sé e per i loro figli, e la stirpe santa si è mescolata con i popoli del paese».

Allora Esdra si infuriò e si disperò, strappandosi le [432] vesti. Aspettò l'offerta della sera e parlò. Come poteva accadere – disse – che, quando la grazia di Iahvè si era appena manifestata «facendo sopravvivere per noi un resto di scampati e dandoci un paletto di tenda nel suo luogo santo», subito avessimo ripreso a spregiare i suoi comandamenti e «a legarci in matrimonio con questi popoli abominevoli?». Questo non avrebbe forse dato occasione a Iahvè – Esdra volle ripetere – per «distruggerci senza lasciare un resto di scampati?».

Esdra parlava e piangeva. Anche il popolo intorno a lui piangeva. Allora Shekhanyah, figlio di Iechiel, prese la parola e disse che c'era una via d'uscita: «Faremo subito un patto con il nostro Dio e respingeremo tutte le donne e i loro figli». Esdra si alzò e fece giurare «il capo dei sacerdoti, dei Leviti e di tutto Israele di eseguire ciò che era stato detto». Ordinò anche che passassero subito all'azione.

Era il tempo delle piogge e qualcuno osservò che non era questione da risolvere «in un giorno o due». Altri si opposero. «Ma i figli della cattività agirono come era stato detto». Esdra presiedeva all'operazione. Compilò un lungo elenco di coloro che dovevano obbedire: «Tutti questi avevano preso mogli straniere e respinsero lontano da loro le loro mogli e i loro figli». Coloro che *andarono via* erano diventati coloro che cacciavano via. Chi? I loro figli e le loro donne.

Al ritorno dei «figli della cattività» a Gerusalemme, quando venne deciso di espellere tutte le mogli straniere con i loro figli (e le Moabite erano le prime a essere nominate), Neemia si accorse che molti nella città non sapevano più parlare la lingua degli Ebrei: «Li rimproverai e li maledii; li frustai e gli strappai [433] i capelli; e gli feci giurare nel nome di Dio: "Non date le vostre figlie ai loro figli e non prendete le loro figlie per i vostri figli e per voi"». Ma Neemia volle anche che ricordassero un illustre precedente: «Non è forse così che ha peccato Salomone, re di Israele? Fra i popoli non ci fu mai un re come lui. Era amato da Dio e Dio lo ha fatto re su Israele. Eppure anche lui le donne straniere hanno spinto a peccare».

Salomone, il costruttore del Tempio che i «figli della cattività» avevano appena finito di ricostruire, era – anche questo occorreva ricordare – figlio di David e David discendeva da una Moabita: Ruth. E la storia di Ruth venne scritta plausibilmente in anni vicini a quelli in cui Neemia aveva raccontato il suo ritorno a Gerusalemme dalla corte di Artaserse, dove era stato un uomo potente e ascoltato, coppiere del re. Ruth era una Moabita, vedova di un Ebreo, che aveva voluto seguire la madre del marito, Naomi, per pura affezione, in terra ebraica. Ruth le aveva detto: «Il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo dio sarà il mio dio».

Quando le due donne tornarono a Betlemme, accadde che in una notte torrida, nella stagione in cui si raccoglie l'orzo, Ruth, che lavorava nei campi come serva straniera, si era distesa nell'aia ai piedi di un ricco proprietario, Boaz, addormentato. E in quella notte aveva concepito con lui un figlio. Boaz si era poi prodigato perché Ruth potesse diventare sua moglie, sfuggendo agli obblighi del levirato, secondo cui la vedova avrebbe dovuto sposare un fratello del marito morto.

Il libro di Neemia racconta come gli abitanti di Gerusalemme dovettero espellere figli e mogli perché contaminati dal sangue di donne straniere; il libro di Ruth racconta come una serva straniera venne riconosciuta, con accorte manovre, tra i figli di Israele, [434] diventando una antenata di David – e in conseguenza del Messia.

Tutti e due i libri vennero accolti ugualmente nel canone biblico. Appartenevano a quelli più recenti, dove le vicende, che un tempo erano di un popolo, diventavano storie di singoli, come Esther o Giona o Daniele o Esdra. Procedendo verso la fine, il canone si spartiva in rivoli sottili, irrelati, contrastanti, talvolta incompatibili. Ma quei rivoli fluivano tutti da un'unica corrente, sgorgata dalla Genesi. Occorreva ritrovare il sapore di quelle acque remote.

Nessuno dimenticava che Esdra era innanzitutto uno scriba. Il popolo di Gerusalemme si riunì davanti alla Porta delle Acque. Dissero a Esdra di portare il libro della Legge di Mosè. Esdra salì su una piattaforma di legno. Aveva sei uomini a destra e sette a sinistra. Lesse nel libro della Legge «dall'alba a mezzogiorno davanti agli uomini, alle donne e a coloro che potevano capire. Le orecchie di tutto il popolo erano per il libro della Legge». Quando Esdra aprì il libro, tutto il popolo si alzò in piedi. Dopo la lettura, tredici Leviti commentarono «la Legge di Dio, spiegandola, dandone il senso e facendo capire ciò che era stato letto».

Esdra disse al popolo che non doveva piangere, perché quel giorno era consacrato a Iahvè, e, «di fatto, tutto il popolo piangeva ascoltando le parole della Legge». Esdra insistette: dovevano mangiare «piatti succulenti, bere bevande dolci e portare cibi a quelli che non hanno nulla di pronto». Doveva essere un giorno di «grande gioia, perché avevano capito le parole che gli erano state fatte conoscere».

Riscoprirono anche la festa dei Tabernacoli, che non celebravano dai tempi di Giosuè e avevano dimenticato. [435] «I figli di Israele abiteranno in capanne, alla festa del settimo mese»: trovarono che questo era scritto nella Legge. Allora andarono verso le montagne e ne tornarono con «fronde di ulivi, di oleastri, di mirto, di palme e di altri alberi folti, per farci delle capanne». I cortili, i tetti, il Tempio, gli spiazzi davanti alla porta della città si ricoprirono di varie specie di verde. Tutto era coperto da un folto fogliame. Gli abitanti di Gerusalemme vi rimasero sotto per sette giorni. E «lessero nel libro della Legge di Dio, giorno per giorno, dal primo giorno all'ultimo».

XI
INTORNO AL TEMPIO DISTRUTTO

[439] Finché i figli di Israele procedevano nel deserto, erano una sola carovana, un solo accampamento. E anche il luogo di culto era uno solo: la Tenda dell'Incontro. Ma entrando nella Terra Promessa, prendendo possesso della loro eredità, le tribù si sarebbero spartite il territorio. E dove avrebbero celebrato i loro culti?

Si manifestò a questo punto una novità che tagliava in due il tempo. Mosè disse: «Guardati bene allora dall'offrire i tuoi olocausti in qualsiasi luogo vedrai, ma sarà nel luogo che avrà scelto Iahvè in una delle tue tribù che offrirai i tuoi olocausti ed è lì che farai tutto ciò che ti ordino». I luoghi di culto non potevano più essere plurali, come ancora era avvenuto al tempo dei patriarchi.

Mentre ora Mosè accennava a tutt'altro: a un unico luogo, scelto da Iahvè – e solo in quel luogo tutte le cerimonie dovevano confluire. La Tenda dell'Incontro sarebbe stata sostituita dal Tempio di Gerusalemme. Che i sacrifici, di qualsiasi genere, dovessero [440] essere celebrati in un unico luogo stabiliva una cesura netta con tutto ciò che era avvenuto prima. A un unico Dio un unico luogo di culto. Era un principio che avrebbe distaccato gli Ebrei non solo da tutti gli altri popoli ma da loro stessi. Vincolare il culto a un singolo luogo significava accettare le vicissitudini della storia. Il culto deve essere perpetuo e prescindere da qualsiasi turbolenza, mentre le città sono forme che sorgono e si dissolvono. Il paesaggio era già pieno di *tell* che coprivano le rovine di antiche città. Fu questo il momento in cui ai figli di Israele venne ordinato di adeguarsi alla storia di tutti. Evento che doveva manifestarsi nel loro «luogo della quiete», dove finalmente Iahvè li avrebbe sottratti a ogni incursione da parte di coloro che non possedevano nulla di simile. Accadde però che anche il Tempio ricostruito dopo la deportazione babilonese venne distrutto. Fu il presupposto di una nuova diaspora.

Soltanto in epoca alessandrina Atene e Gerusalemme, che si erano ignorate, ebbero modo di scontrarsi e rivelare la loro inimicizia invincibile. Antioco Epifane non fu soltanto un conquistatore, ma un mortale nemico teologico: «Inviò un vecchio Ateniese per obbligare gli Ebrei ad abbandonare le leggi dei loro padri e a non vivere più secondo le leggi di Dio, a contaminare il Tempio di Gerusalemme, a chiamarlo con il nome di Zeus Olimpio e quello che è a Garizim con il nome di Zeus Ospite». Null'altro si dice di questo vecchio Ateniese nel secondo libro dei Maccabei e, fra tutti i personaggi della Bibbia, non si può dire che abbia attirato particolare attenzione fra i biblisti. Eppure quel vecchio finalmente rivelava che Atene non poteva accettare l'*intraducibilità* ebraica. E certamente non avrebbe mai scritto, come fece [441] Areios, re di Sparta, che «gli Spartiati e gli Ebrei sono fratelli e discendono dalla stirpe di Abramo». In tutte le terre e in tutti gli imperi Zeus si era sovrapposto ad altri nomi di dèi. Perché non a Gerusalemme? Non si trattava soltanto di domare e devastare una provincia di ciò che era stato l'impero di Alessandro. Era una guerra teologica quella che finalmente veniva allo scoperto. E troppo tardi, perché ormai era una guerra fra epigoni, dalle due parti. Ma sarebbe durata per sempre.

Anche quando Antioco Epifane osò costruire a Gerusalemme un ginnasio «secondo i costumi dei Gentili» – sommo oltraggio, perché vi circolavano giovani nudi e questo rendeva subito evidente la compresenza dei circoncisi e degli incirconcisi –, lo scontro ultimo fu tra sacrifici e sacrifici. «Costruì l'abominio della desolazione sull'altare dei sacrifici» si legge nel primo libro dei Maccabei. Che cosa si deve intendere? L'empio Antioco Epifane aveva ordinato di sovrapporre all'altare del Tempio un ulteriore altare per altri, incompatibili sacrifici: «Il venticinque del mese offrivano sacrifici sull'altare che stava sopra l'altare dei sacrifici». Il sacrificio era l'argomento ultimo per affermare la sovranità. Nessuno, tra i Gentili come tra i figli di Israele, avrebbe osato pensare che si potesse vivere *senza* sacrifici.

Profanare il Tempio di Gerusalemme, come osò Antioco Epifane, «duro nel viso e abile nell'inganno», significava innanzitutto interrompere il «sacrificio perpetuo». Come prescritto nell'Esodo, ogni giorno, senza eccezioni, si doveva celebrare l'olocausto di un agnello al mattino e di un secondo agnello al crepuscolo. Due piccoli animali dovevano essere interamente bruciati ogni giorno «all'entrata della [442] Tenda dell'Incontro». Altrimenti non sarebbe stato presente Iahvè, che così aveva detto: «È lì che darò appuntamento ai figli di Israele e il luogo sarà consacrato dalla mia gloria». Il sacrificio non punteggiava certi giorni, certe occasioni, certe feste. Doveva essere ininterrotto, «perpetuo», *tamid*. Una barriera di fumo si frapponeva perennemente fra i devoti e la Tenda dell'Incontro. Se quella barriera veniva a mancare, il luogo era profanato, come avvenne con Antioco Epifane.

«Che me ne faccio dell'abbondanza dei vostri sacrifici? / dice Iahvè. / Sono sazio degli olocausti di arieti / e del grasso delle bestie pingui; / il sangue dei torelli, degli agnelli /e dei capri, non ne voglio». Sulla soglia del libro di Isaia si incontrano queste parole, che potrebbero sembrare sufficienti per annunciare l'abolizione della pratica dei sacrifici. Eppure, fino alla sua seconda distruzione, nel 70 d.C., nove secoli dopo Isaia e tre dopo gli atti empi commessi da Antioco Epifane, il Tempio di Gerusalemme continuò a essere avvolto dai fumi dei quotidiani olocausti. Maimonide affermò che, considerando «quanti animali vi venivano ogni giorno uccisi, fatti a pezzi, bruciati e lavati negli intestini, il luogo santo senza dubbio avrebbe avuto l'odore di un mattatoio, se lo avessero lasciato in tale stato», perciò si ricorreva ogni mattina e ogni pomeriggio a fumigazioni con incenso, di cui Isaia aveva detto: «L'incenso per me è un abominio». Anche quando arrivò la carovana di Esdra, carica di oggetti preziosi che tornavano a Gerusalemme, la prima preoccupazione fu di celebrare olocausti.

Ma tra i figli di Israele nessuno era così sprovveduto da pensare che gli olocausti si celebrassero per [443] compiacere i sensi del Dio invisibile. Più che il sacrificio in sé, Isaia attaccava ciò che del sacrificio si mostrava: il sangue che bagnava l'altare e veniva asperso sui presenti. Finalmente qualcuno diceva che quel momento, ritenuto indispensabile e santo, poteva anche essere deprecato. Ma la vera risposta a Isaia sarebbe venuta molto più tardi, con la Lettera agli Ebrei: «Egli è entrato nel santuario una volta per tutte e non con il sangue dei capri e dei torelli ma con il proprio sangue, per ottenere per noi un riscatto eterno». L'enigma del sacrificio era concentrato in quelle parole: tutti gli uomini dovevano essere riscattati e, per riscattarli, occorreva uccidere cerimonialmente esseri viventi. Per operare il riscatto, era necessario il sangue. Fosse anche il sangue di un unico essere divino.

Alla condanna dei sacrifici Isaia associò la condanna degli alberi, con veemenza non minore: «Si vergogneranno per i terebinti / che avete prediletto, / e perirete a causa dei giardini / che avete amato! / Sarete come un terebinto / le cui foglie appassiscono / e come il giardino / che non ha acqua». A differenza delle parole sul sacrificio, queste non venivano motivate. Non si diceva che Iahvè detestava alberi e giardini. Ma la condanna non era meno dura. Gli esegeti suppongono che dietro terebinti e giardini si dovesse intravedere l'ombra degli idoli che potevano accogliere, anche se Isaia qui non nominava gli idoli. Ma una conferma viene da un altro passo di Isaia, dove si dice: «Questo popolo mi provoca costantemente: / sacrificano nei giardini / e fanno bruciare l'incenso sui mattoni». Ciò che Isaia lasciava

intendere era che la natura stessa, nel suo ritmo di crescita e dissolvimento, era un idolo. Anzi, il primo idolo, un idolo amato.

[444] Geremia riportò le parole di Iahvè: «I figli di Giuda hanno fatto il male ai miei occhi ... Hanno costruito le alture di Tophet che sta nella valle di Ben-Hinnom, / per bruciare nel fuoco i loro figli e le loro figlie, / cosa che non ho ordinato e non mi è venuta nel cuore». Ben-Hinnom ovvero, in ebraico, Ge-Hinnom diventò *géenna* in greco – e dal greco la parola si diffuse in molte altre lingue. Diventò la Gehenna, altro nome dell'inferno.

La valle di Ge-Hinnom si trovava pochi chilometri a sud di Gerusalemme. La città dell'unico Tempio confinava quasi con l'inferno. Solo con il regno di Giosia il Tophet era stato definitivamente condannato. Finì per diventare il luogo di una discarica di rifiuti, dove si accumulavano le carogne e le macerie. Geremia lo aveva annunciato: «A quel tempo, oracolo di Iahvè, / si faranno uscire dalle loro tombe le ossa dei re di Giuda / e le ossa dei suoi principi / e le ossa dei sacerdoti / e le ossa dei profeti / e le ossa degli abitanti di Gerusalemme. / Saranno esposte davanti al Sole e alla Luna, / e a tutto l'Esercito dei Cieli, / che hanno amato, che hanno servito / e al seguito dei quali hanno marciato, / che hanno consultato e davanti ai quali si sono prosternati. / Perché non saranno raccolte e sepolte, / diventeranno pattume sulla superficie del suolo». E quel giorno «non si dirà più Tophet, né Valle di Ben-Hinnom, / ma Valle del Carnaio, / e si seppellirà a Tophet in mancanza di altro luogo».

Diodoro Siculo raccontò che, nel 308 a.C., attaccati dal re di Siracusa, i Cartaginesi si erano sentiti abbandonati dai loro dèi: «Ritennero anche che Crono si fosse rivoltato contro di loro perché nei tempi passati avevano sacrificato al dio i più vigorosi fra i loro figli, ma ultimamente avevano comprato e allevato [445] bambini per offrirli in sacrificio. E, quando venne fatta un'indagine, si scoprì che alcuni fra i sacrificati erano fittizi. Considerando tutto questo e vedendo che il nemico era accampato fuori dalle loro mura, furono presi da un terrore superstizioso per aver trascurato di venerare gli dèi dei loro padri. Nello zelo di riparare la loro omissione, scelsero duecento tra i bambini più in vista e li sacrificarono pubblicamente. Altri che potevano essere inclusi si sacrificarono spontaneamente, ed erano non meno di trecento. C'era da loro una statua bronzea di Crono con le mani tese, i palmi aperti e inclinati verso il suolo, cosicché ciascuno dei bambini che vi veniva posto scivolava giù e cadeva in un'apertura piena di fuoco».

A metà strada fra il porto commerciale e quello militare di Cartagine si estendeva un'area ben recintata e non piccola, di circa seimila metri quadri. Era un cimitero di bambini e animali – agnelli, capretti – ritualmente bruciati in offerta a Baal-Hammon e a Tanit, sua consorte celeste. Fra l'ottavo e il secondo secolo a.C. ci erano state sepolte, in nove strati, le loro urne funerarie, in fosse quadrangolari circoscritte da ciottoli e coperte con lastre di pietra, su cui si ergevano stele, spesso a forma di elle e spesso figurate. Vi si riconoscevano il disco e la mezzaluna di Baal Hammon e il triangolo di Tanit, sormontato da un cerchio. In certi rilievi la dea appariva con un tamburello, sulla porta di un tempio.

Quando gli archeologi, a partire dal 1921, cominciarono a scavare l'area, trovarono migliaia di urne funerarie, più numerose nel periodo della massima espansione della città punica. I suoi abitanti erano Fenici che da Canaan si erano spinti più in là verso [446] occidente, guidati – secondo Timeo – da una principessa di Tiro: Didone.

Talvolta le stele erano imponenti ed erette sopra una piccola urna, che poteva contenere anche i resti di un singolo agnello o capretto. Talvolta sulle stele erano raffigurate pecore. Negli strati più antichi, un'urna su tre conteneva resti animali. Ma solo una su dieci fra il quarto e il terzo secolo, come se i sacrifici di bambini fossero diventati più frequenti. «*Vita pro vita, sanguine pro sanguine, agnum pro vikario*» era una frase ricorrente, incisa sulle stele. Insieme a ossa e ceneri si trovavano spesso amuleti, perline, piccoli gioielli. Gli archeologi che per primi scavarono il sito lo chiamarono *tophet*, parola biblica, che si incontra in Geremia.

I rabbini provarono per secoli a schivare e eufemizzare il sacrificio cruento. Ma il testo della Torah era difficilmente aggirabile. Per esempio là dove dice che «Abele offrì i primogeniti del suo gregge, con il loro grasso». Se il *grasso* veniva nominato, a dispetto della laconicità biblica, vuol dire che il suo ruolo era determinante nel sacrificio. Ma Rav Sheshet trovò modo di equiparare il grasso degli agnelli di Abele al grasso «bruciato durante un digiuno, digiuno che equivale al sacrificio per il suo potere di cancellare il peso dei peccati». Così finalmente il *grasso* diventava invisibile. Questo si leggeva nel Talmud babilonese. A distanza di secoli, in pieno Novecento, una elusione simile veniva proposta da un altro dotto, Jacob Gordin, inscalfito dall'evidenza del testo biblico: «Abele è pastore, ma il suo sacrificio non è cruento: ha tosato le sue pecore e offre la loro lana; è l'antenato del popolo ebraico». Così la soffice *lana* prendeva il posto dell'urtante *grasso*.

[447] Quando il Tempio di Gerusalemme venne distrutto per ordine dell'imperatore Tito, gli Ebrei dovettero interrompere totalmente i sacrifici cruenti, ammessi soltanto nel Tempio. Da un momento all'altro, i sacerdoti si trovarono privi di ogni funzione. E al posto dei *kohanim* si insediarono i rabbini. Che non erano sacerdoti ma esegeti della Torah. I sacrifici cruenti ormai non potevano più essere celebrati, ma soltanto ricordati e commentati nei numerosi passi in cui venivano menzionati nella Torah. Soprattutto nel Levitico e nel Deuteronomio per quanto riguardava le prescrizioni rituali, ma ovunque a partire dalla Genesi in quanto accadimenti. Questo processo permise agli Ebrei, secondo Stroumsa, di «trasformare la loro religione in maniera radicale, "modernizzarla" se vogliamo, senza che così sembrasse, pretendendo (e talvolta credendo) di non cambiare nulla di essenziale in essa». Stroumsa doveva essere molto affezionato alla formula della «modernizzazione», se subito dopo volle ribadirla: «Di fatto, si trattò davvero di una modernizzazione della religione, con il nuovo accento posto sull'interiorizzazione e privatizzazione del culto». Ma, se questo sviluppo viene considerato come una evoluzione positiva – secondo l'uso corrente della parola «modernizzazione», qui non messo in causa –, ne conseguirà che gli Ebrei dovrebbero vedere in Tito un loro benefattore e non un persecutore. Senza di lui non avrebbe potuto essere «messa in moto la lenta, troppo lenta trasformazione della religione alla quale noi dobbiamo, tra le altre, la cultura europea». Qui innanzitutto si presuppone che, senza il trauma della distruzione del Tempio, la trasformazione della religione ebraica sarebbe stata «troppo lenta»; e in secondo luogo che tale trasformazione, fra altre conseguenze (ma quali?), avrebbe comportato la nascita della [448] «cultura europea». Nozione, quest'ultima, passibile delle più diverse interpretazioni, talvolta incompatibili. Mentre Stroumsa, passando dalla sua usuale cautela alla temerarietà, ne dà per sottinteso il significato. E soprattutto lo considera una conseguenza del processo di formazione del giudaismo rabbinico, quale si sviluppò fra il primo e il quarto secolo d.C. Processo che sarebbe stato minacciato soltanto dal tentativo, per opera dell'imperatore Giuliano, di ricostruire il Tempio di Gerusalemme, molti anni dopo la sua distruzione. Se Giuliano fosse riuscito nell'impresa –

Stroumsa implica –, si sarebbe dovuto dire addio alla «modernizzazione» dell'ebraismo e così anche alla «cultura europea». E di nuovo il sangue degli animali immolati avrebbe bagnato l'altare del Tempio di Gerusalemme.

Nei giorni della rovina, l'aria di Gerusalemme fu invasa dalla polvere delle macerie. Che però non si mescolava con il fumo del sacrificio «perpetuo» di agnelli, capri e altri animali che ogni mattina e ogni sera venivano interamente bruciati sull'altare. Quel fumo era sospeso. Non si sarebbe più visto né odorato. Quando avrebbero potuto riprendere quei sacrifici, se soltanto in quel luogo potevano essere celebrati? Molti dicevano che ormai il Tempio poteva essere ricostruito soltanto con l'avvento del Messia. Ma il Messia avrebbe avuto bisogno di quei sacrifici?

Quasi tre secoli dopo, l'imperatore Giuliano, invitò gli Ebrei a ricostruire il Tempio e fece avviare i lavori. Gregorio di Nazianzo aveva sprezzantemente definito Giuliano «l'Apostata», perché era cresciuto come cristiano e ora voleva ripristinare la religione pagana nell'impero, che ormai – a partire dal regno di suo zio Costantino – aveva accettato e rivendicato [449] la croce. Ma soprattutto Giuliano aveva capito che tutto ruotava intorno ai sacrifici. Era insofferente dei pagani stessi, distratti e indolenti, che ormai non volevano più sacrificare o non sapevano nemmeno come farlo; aborriva i cristiani, sfigurati dalla «macchia dell'ateismo», perché parlavano sempre di sacrificio ma si rifiutavano di uccidere animali; e lo irritavano gli Ebrei, che a parte alcune fissazioni, come quelle del Sabato e dell'unicità divina, erano gente devota, ma ora sostenevano di non poter più celebrare sacrifici, perché il Tempio di Gerusalemme era stato distrutto.

L'impero era una grande macchina, e Giuliano si preparava ad aggredire un altro impero, quello sasanide, eppure non riusciva più a ravvivare o a imporre le antiche e venerabili cerimonie sacrificali. C'era chi pretendeva di ridurre tutto il culto alla preghiera. Ma «preghiere senza sacrifici sono solo parole, preghiere con sacrifici sono parole animate» aveva scritto l'amico e maestro di Giuliano, il neoplatonico Salustio.

Nulla attizzò nei cristiani la detestazione per l'imperatore Giuliano quanto il suo proposito di far ricostruire il Tempio di Gerusalemme. Per Giovanni Crisostomo, con quella decisione Giuliano raggiunse il picco dell'empietà. Se i lavori furono interrotti, era stato il fuoco del cielo a divampare tra le pietre e i lavoranti. Non era stata sufficiente una comune scossa di terremoto, come riferivano le cronache. Esultante e appagato, Giovanni Crisostomo così raccontò gli eventi: «L'imperatore Giuliano era follemente avido di portare a termine l'opera. Ma quando venne a sapere che cosa era accaduto, ebbe timore che, se avesse continuato, avrebbe potuto attirare il fuoco [450] sulla sua testa. Così, insieme all'intero popolo ebraico, si ritirò, sconfitto.

«Anche oggi, se andate a Gerusalemme, vedrete le nude fondamenta e, se ne domandate ragione, non udrete altra spiegazione se non quella che ho dato. Siamo tutti testimoni di questo, perché non accadde in tempi remoti, ma ai nostri giorni. Considerate quanto grandiosa è la nostra vittoria. Questo non è accaduto ai tempi degli imperatori benevoli, nessuno può dire che sono venuti i cristiani e hanno impedito che si compisse il lavoro. Questo è accaduto in un momento in cui la nostra religione era perseguitata, quando tutte le nostre vite erano in pericolo, quando ognuno aveva paura di parlare, quando i pagani fiorivano. Alcuni fedeli stavano nascosti nelle loro case, altri fuggivano le città e si rifugiavano nei deserti. Questo era lo stato delle cose quando occorsero tali eventi. Perciò gli Ebrei non hanno scuse per la loro impudenza».

A tratti, pagani e cristiani fecero a gara nel trasformare gli Ebrei da eletti in reietti. Fu una sorta di nemesi storica, che si esacerbò nei tre secoli dopo la distruzione del Tempio. L'imperatore Adriano volle ricostruire Gerusalemme, ma trasformandola in una città pagana, dove agli Ebrei era proibito l'accesso. La chiamò Aelia Capitolina. Giovanni Crisostomo si propose di «tappare la bocca agli Ebrei» e non si stancava di ricordare agli esuli sofferenti la ragione del loro stato: «Non è forse ovvio che [Iahvè] vi odiava e vi ha voltato le spalle una volta per sempre?».

Finalmente con l'imperatore Costantino il cristianesimo era passato da religione di una minoranza perseguitata a religione di Stato. Processo indagato innumerevoli volte, da Budé a Gibbon e oltre, «senza [451] che si sia arrivati a una soluzione convincente». Sicché ancora oggi si può parlare di un «mistero della conversione del mondo antico», nelle parole di John Scheid.

Ma intrecciato a quel mistero ve n'è un altro, che si manifesta nel medesimo arco di tempo, se si prende come suo punto d'inizio la distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. e la legge di Costanzo II del 341, recepita nel Codex Theodosianus: «*Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*», «Cessi la superstizione, si abolisca la follia dei sacrifici». Frase che sigilla la definitiva condanna e passaggio all'illegalità dei sacrifici cruenti. A partire da quella data, una pratica millenaria e ovunque diffusa, anche fra religioni nemiche, diventava un atto punibile per legge.

Eppure la concezione sacrificale continuerà a innervare giudaismo e cristianesimo, tuttora definibili come «religioni sacrificali senza sacrifici cruenti». Quanto al paganesimo, che pure aveva accolto, nello stesso periodo, attacchi severi ai sacrifici cruenti, sarebbe rimasto religione sacrificale fino al suo ultimo spasimo – la distruzione di Eleusi nel 396, quando chi praticava sacrifici cruenti rischiava di incorrere in una condanna a morte.

Ciò che ora diventava un reato grave era stato per secoli il basamento comune dei culti in tutto il Mediterraneo e l'Asia mediorientale. Lo vide con chiarezza Giuliano imperatore, per il quale pagani ed Ebrei erano innanzitutto accomunati dal sacrificio cruento: «Abramo sacrificava come noi, sempre e continuamente». Sarebbe bastato questo ad assicurare una tranquilla convivenza con gli Ebrei, che «concordano con le nazioni in tutto eccetto nel credere a un solo dio. Che è la loro peculiarità, a noi estranea, poiché per tutto il resto sono come noi, nei templi, [452] nei santuari, negli altari, nelle purificazioni e in certi precetti». Gli Ebrei avevano sempre celebrato e minuziosamente prescritto sacrifici cruenti, come tutte le «nazioni». Anzi, rispetto ai Greci, che mancavano di testi liturgici, il Levitico e il Deuteronomio offrivano trattazioni imponenti. E, se ora si intestardivano a non celebrarli più perché l'imperatore Tito aveva fatto distruggere il Tempio di Gerusalemme, un altro imperatore – Giuliano stesso – avrebbe provato a ricostruirlo e allora si sarebbe potuto tornare a un giusto modo di celebrare i culti, ciascuno rivolgendosi ai propri dèi, che fossero uno solo o molti. Essenziale era sacrificare. Per tornare a quello stato c'era però un fastidioso ostacolo: i cristiani, doppiamente eretici, secondo Giuliano: verso i pagani e verso gli Ebrei, perché «hanno abbandonato gli dèi sempre vivi per il cadavere dell'Ebreo». E al tempo stesso si allontanano dalle tradizioni ebraiche usando trucchi puerili, come quello della «circoncisione del cuore», da preferire – quindi da sostituire – a quella della carne, la sola prescritta ad Abramo. Quanto ai sacrifici, o si trinceravano ipocritamente dietro l'argomento degli Ebrei, secondo i quali non potevano essere celebrati dopo la distruzione del Tempio; o addirittura parlavano di un «nuovo sacrificio». Ma allora, obiettava Giuliano, «perché non sacrificate, visto che avete inventato il vostro nuovo sacrificio e non avete

bisogno di Gerusalemme?». Su quel punto, da cui tutto dipendeva, a Giuliano avrebbe risposto la veemente eloquenza del suo contemporaneo Giovanni Crisostomo. Che rivendicava il sacrificio cristiano come «sacrificio inesauribile» e «quotidiano», perché «noi offriamo la stessa persona, non un montone oggi, un altro domani». La differenza invalicabile era quella fra il sangue dell'animale, versato ogni giorno sull'altare, e il sangue del [453] dio versato una sola volta sulla croce. Per Giuliano era una risposta sofistica. Per Giovanni Crisostomo era la transizione irreversibile da ciò che viene compiuto con il gesto a ciò che «viene compiuto in ricordo (*anámnesis*) di quello che si è compiuto allora». Con questo passaggio all'*anámnesis*, al perenne ricordo, si chiudeva la lunghissima epoca degli animali uccisi sugli altari. Ora sarebbero stati uccisi ugualmente, ma senza formule, senza preghiere, senza gesti obbligati, senza testimoni che non fossero gli uccisori stessi. Questo non convinceva Giuliano. Era un'altra invenzione di Gesù e Paolo, dei quali scriveva che «sorpassano tutti i maghi e ciarlatani di ogni luogo e tempo».

Passare dall'atto al «ricordo» fu l'arma invincibile dei cristiani – e Giovanni Crisostomo isolò quel gesto con icastica sicurezza. Doveva essere un doppio ricordo: di un fatto singolo e databile – l'uccisione di Gesù sulla croce – e di una metamorfosi proclamata: il pane e il vino che diventavano corpo e sangue di Cristo e venivano mangiati e bevuti. Occorreva ricordare due atti, i soli inevitabili e inestricabilmente connessi: l'uccisione e la consumazione. Ma quest'ultimo dipendeva da una singola frase trasformatrice. Senza quella frase, sarebbe stato un qualsiasi atto quotidiano. I due atti fondamentali del sacrificio – l'uccisione e la comunione – si scindevano, in direzioni opposte. L'uccisione non avveniva su un altare ma in un luogo prescritto per le condanne a morte. La comunione non implicava che si mangiasse il corpo della vittima, ma un'altra sostanza che *sostituiva* quel corpo e in cui quel corpo si era *trasformato*. L'essere divino veniva ucciso e mangiato, ma secondo una modalità che non aveva precedenti. E solo quella [454] modalità andava ricordata, per sempre. Anche nuovo, e urtante, era un altro punto: la vittima doveva essere consumata *con il suo sangue*, contrariamente alla legge proclamata da Elohim a Noè.

Nei ventuno mesi in cui fu imperatore, Giuliano si accorse che, attorno a lui, un gesto o una serie di gesti che erano stati compiuti da secoli – anzi, non si poteva neppure dire esattamente a partire da quando – diventavano impossibili, impraticabili, inaccettabili. In quel caso si trattava dei sacrifici cruenti. Uccidere un animale – piccolo come un agnello o anche imponente come un toro – offrendolo a un'entità invisibile, che si dichiarava divina, era un gesto ben noto ovunque lo sguardo di Giuliano si spingesse. Non c'era regione dell'impero romano che non lo conoscesse e non lo praticasse. Ora, invece, sembrava che quel gesto incontrasse sempre – oltre tutto per ragioni diverse e talvolta opposte – una resistenza, un ostacolo. Eppure perfino popoli come i Greci e gli Ebrei, che ben poco avevano in comune – e Giuliano ne era fiero –, avevano usato per centinaia di anni bruciare interamente certi animali su un altare. I Greci lo chiamavano *holókauston*, gli Ebrei lo chiamavano *olah*. Per gli uni e gli altri si trattava di cerimonie imprescindibili. Ma ora, in una prodigiosa convergenza, e sempre per motivi che sembravano non avere nulla da spartire con quelli degli altri, pagani, cristiani ed Ebrei si trovavano uniti nell'eludere quei riti.

Non è il caso di supporre che i popoli mediterranei si scoprissero improvvisamente restii a uccidere animali, piccoli o grandi, nel corso di una liturgia, [455] come se il sacrificio cruento fosse un impaccio di cui sbarazzarsi. Negli stessi anni in cui si compiva la prima, prodigiosa espansione cristiana, pullulavano in Europa cripte e grotte dedicate al culto di Mitra, dove il sacrificio cruento si esacerbava. Lì si incontravano raffigurazioni del dio invitto mentre eseguiva la tauroctonia, immergendo una lama nella gola di un toro. Ne sussistono più di cinquecento varianti, sparse dall'Arabia alla Britannia, dal Sahara alla Bulgaria, con epicentro a Roma.

I devoti del dio scaturito dalla roccia erano soprattutto funzionari e soldati dell'impero, legionari e centurioni che vegliavano sui confini, spesso verso il Nord e i Balcani, abituati a ripartire verso nuove destinazioni. Praticavano un culto privo di testi devozionali, dove le immagini valevano come dogmi. La liturgia si concentrava sul sangue che scorreva da un animale imponente e sul successivo pasto cerimoniale.

Il giovane dio Mitra caccia a cavallo, assistito da un serpente e da un leone. Le sue frecce sono infallibili. Un toro viene inseguito finché non si accoscia, pur recalcitrante. Mitra gli salta sulla groppa, con la mano sinistra gli solleva la testa, con la destra immerge nella giugulare del toro una corta spada persiana. Il vento gonfia il mantello dietro le spalle del dio, che distoglie lo sguardo dall'animale mentre lo uccide. Uno scorpione attanaglia i testicoli del toro. Un corvo osserva la scena, come un severo sacerdote. Il sangue del toro spilla dalla ferita.

Non si saprà mai con certezza che cosa accadesse nelle cerimonie mitraiche. Certo è però che soprattutto fra il secondo e il terzo secolo – e sfiorendo, [456] come tutti i riti pagani, nel quarto – innumerevoli e oscuri devoti si erano affidati a un'unica immagine salvatrice: l'uccisione di un toro cinto dal *dorsuale* ricamato che spettava agli animali da immolare. E chi uccideva era un dio. «*Et nos servasti aeternali sanguine fuso*», «Anche noi hai salvato con l'effusione del sangue eterno»: questo si legge nell'iscrizione dipinta del mitreo di Santa Prisca all'Aventino. Ancora una volta si poneva la domanda capitale e mai soddisfatta sul sacrificio: perché ogni salvezza doveva essere preceduta da un'uccisione?

Ci sono soglie invisibili – non numerose – che dividono la storia in un prima e in un dopo: una fu quella per cui si impose il ripudio del sacrificio cruento e la sua obsolescenza, da parte dei pagani, degli Ebrei, dei cristiani. Fu una lunga convulsione, che attraversò tutto il secolo quarto in Europa – e già da tempo se ne percepivano le avvisaglie. Le motivazioni che ne vennero date erano diverse e incompatibili.

Anche per i devoti di Mitra il quarto secolo fu letale. Già da quando Costantino decise di seguire la croce, al ponte Milvio, apparve chiaro che erano finiti i tempi in cui Diocleziano aveva riconosciuto il dio tauroctono come protettore dell'impero. Scomparvero le iscrizioni mitraiche per alcuni decenni – e riapparvero soltanto, in un ultimo barbaglio e per buone ragioni, negli anni dell'imperatore Giuliano. Ma già nel 377 Girolamo parla in una lettera della distruzione di un mitreo. E a pochi anni dopo, al 385, risale l'ultima iscrizione mitraica.

Per gli Ebrei, la seconda distruzione del Tempio di Gerusalemme fu anche il magnifico e insospettabile pretesto per

liberarsi dall'incombenza del sacrificio cruento. Un'immane amnesia avvolse gradualmente [457] una vasta parte del passato. Che lasciò solo, come traccia – ma una traccia profonda –, l'obbligo di mangiare cibo *kosher*. Nessun'altra comunità fu così attenta a evitare il sangue, dopo che tanto a lungo era stata imperiosa nell'esigerlo come elemento del culto. Così venne obliterato ciò che era stato il fondamento dell'atto: mangiare carne era ammissibile, per i figli di Israele, solo se l'atto era preceduto dal sacrificio cruento, dove il sangue bagnava l'altare e colava al di sotto, fra i piedi dell'officiante. Il divieto di mangiare carne col sangue non si trasmise dagli Ebrei ai cristiani. Anzi, ciò che era succulento, quindi carico di sangue, venne sempre più appetito. Il digiuno del venerdì fu tutto ciò che sopravvisse in questa immane eufemizzazione.

In assenza del Tempio, non si poteva più celebrare i riti osservando tutti i precetti della Torah. Ma rimaneva la Torah. E ci sarebbe stato un luogo dove ritrovarsi: la sinagoga. Dura Europos, nome per metà semitico e per metà greco, avamposto dell'impero romano sull'Eufrate, era una città dipinta da capo a fondo, negli edifici pubblici e in quelli privati. Non solo dipinta ma scritta: «Centinaia se non migliaia di graffiti di carattere religioso erano incisi o dipinti sulle pareti di templi, edifici pubblici e case private». Molti gli oroscopi e le figure magiche. Tutti i templi erano decorati con affreschi che rappresentavano «dèi e dee, scene mitologiche e scene di sacrifici offerti dai donatori». E, «accanto ai templi, le case private splendevano di vivaci colori». Il mercante Nebuchelos tracciava il suo diario di affari sulle pareti di casa, per risparmiare il prezioso papiro. Bethel, Mamre, Hebron, Makhpelah: ormai erano nomi di luoghi remoti, inavvicinabili. Ma vicine erano [458] sempre le figure che abitavano la storia sacra. E alcune riapparvero sulle pareti della sinagoga, visibili per poco più di dieci anni, prima della conquista persiana.

La sinagoga di Dura Europos era stata ricavata da una casa privata, stretta fra altre case. Aveva una sala per un centinaio di persone, con banchi sui lati. Le alte pareti erano interamente affrescate, in riquadri dove si riconoscevano episodi della Bibbia, come se il divieto sulle immagini non fosse mai stato pronunciato. C'era anche una giovane donna nuda, da mezza coscia in su, immersa nel Nilo con un infante in braccio: era l'ancella della figlia del Faraone che salvava Mosè. Una lunga chioma nera le scendeva di sbieco dietro le spalle. In un altro riquadro appariva Esther, con regali vesti iraniche. Le storie bibliche erano sinottiche e simultanee. Il salvataggio di Mosè era giustapposto a scene della vita di Ezechiele. Il trono di Ahasverus era quasi uguale a quello di Salomone. L'esodo, il sogno di Giacobbe e Salomone fra due donne erano contigui. Elia occupava una intera parete. Veniva nutrito dai corvi e resuscitava il figlio della vedova di Sarepta stendendosi sul suo corpo. Sul monte Carmelo il toro da lui sacrificato veniva avvolto dalle fiamme, mentre i sacerdoti di Baal attendevano invano che lo stesso accadesse con le loro vittime e il re Hiel si nascondeva sotto l'altare e veniva morso da un serpente. Ma perché le storie di Elia stavano accanto alla visione di Esther sul trono?

Michael Rostovtzeff, eminente storico del mondo antico e scopritore della sinagoga di Dura Europos, osservò: «Non è possibile riconoscere un'idea dominante, di carattere simbolico, dietro la distribuzione dei dipinti. Per lo meno io non ci sono riuscito». Né altri lo avrebbero potuto. In questa prima e ultima raffigurazione delle storie bibliche in una sinagoga è [459] implicito un modo di leggerle: come fossero un solo corpo, dove ogni membro rappresenta il tutto e prosegue nel tutto. E dove ogni dettaglio ha pari rilevanza. Era una guida, quanto spesso disattesa, per i lettori futuri.

Non c'è figura della pittura antica che abbia la potenza del sacerdote officiante, coperto da una lunga veste di lino bianca e da un copricapo conico, anch'esso bianco, nell'affresco del tempio degli dèi palmireni a Dura Europos. Se c'è uno sguardo che può impietrire, è il suo. Accanto a lui, nettamente più in basso, è Conone, il donatore. «Che si ricordi Conone figlio di Nicostrato» è l'iscrizione che si legge sopra la sua testa.

Più che il committente, chi non si lascia dimenticare è il sacerdote officiante. Secondo Cumont, «i suoi caratteri etnici sono segnati con tale precisione che si crederebbe di vedere il ritratto di uno sceicco beduino. Il volto è di una magrezza ossuta, con un naso adunco: baffi sottili ricadono sugli angoli della bocca e una barba rada termina in due punte affilate. Sotto le sopracciglia, fortemente arcuate, gli occhi, il cui contorno è accentuato da un tratto nero, si aprono in forma di mandorla, e l'iride è in parte nascosta sotto la palpebra superiore, in modo tale che, al di sotto di questo cerchio scuro, appare la cornea bianca, il che dà allo sguardo, volto verso l'alto, come un'espressione di estasi». Descrizione puntuale, ma che l'officiante abbia «un'espressione di estasi» è una pura illazione. Solo questo si può dire: quello sguardo, che sembra provenire da un luogo remoto, ha una gravità ultimativa e trapassa lo spettatore come la punta della lama azzurra con riflessi bianchi dei due coltelli sacrificali che l'officiante stesso regge [460] con la sua mano sinistra, appoggiati su un piatto metallico. La mano destra sta immergendo in un lungo vaso a tre piedi lo stelo di una canna. Accanto all'officiante, «un'iscrizione dava il suo nome, ma vi si può decifrare con sicurezza solo la parola *hieréus*, "sacerdote"». Conone volle essere raffigurato accanto a lui, insieme alla figlia Bithnannaia, tempestata di gioielli – al collo, sul petto, sulla testa, ai polsi –, oltre che da altri tre figli adolescenti e da un nipote.

Era un ritratto di famiglia. Ma, più che una famiglia, qui prendeva congedo una schiera incalcolabile di devoti che per secoli avevano celebrato sacrifici rivolti a una moltitudine di dèi. I quali potevano chiamarsi Zeus o Artemis oppure, come qui, Iarhibol o Aglibol. L'animale che sta per essere immolato è scomparso. Rimangono i due coltelli, azzurri. E la solennità del momento.

Dura Europos durò sei secoli, sotto i Seleucidi, gli Arsacidi, i Romani. Poi, nella seconda metà del secolo terzo, fu abbandonata. A poco a poco la sabbia la ricoprì, finché nel 1921 il capitano Murphy dell'esercito inglese, scavando trincee, ne incontrò le rovine. Era stato il luogo dove gli dèi olimpi o gli dèi palmireni o Mitra o Gesù o Iahvè erano parimenti raffigurati. E, nella sinagoga, solo con una «lieve modificazione dello stile dei dipinti e delle sculture pagane di Dura». In quella città carovaniera le cose divine non potevano che essere raffigurate in una stessa lingua, simile alla lingua franca che usavano i mercanti di passaggio.

Fra il giovane uomo con barba che regge un rotolo della Torah, nella sinagoga, e il sacerdote dall'alto copricapo conico, svasato verso l'alto, e dallo sguardo che trafigge, nel tempio degli dèi palmireni, c'era [461] una palese affinità, come fra parenti stretti. I templi che qua e là apparivano negli affreschi erano del tipo greco-siriaco. Nessuno ricordava il Tempio di Gerusalemme.

Ammiano Marcellino racconta che l'imperatore Giuliano, durante la sua sciagurata spedizione in Persia, da cui non tornò, cacciava leoni fra le rovine di Dura Europos.

XII
IL MESSIA

[465] Nella Torah nulla poteva essere aggiunto, nulla poteva essere tolto. Parlare di una *nuova* Torah, come implicavano i più audaci fra i devoti del Messia, suonava blasfemo. Ma quei nuovi precetti, così spesso annunciati, non si esplicitavano mai. Solo nel *Levitico Rabba* si legge che «tutti i sacrifici e le preghiere saranno aboliti nei giorni messianici, eccetto per i sacrifici e le preghiere di ringraziamento, perché, come Isaac ben Judah Abrabanel ... spiega, in quei giorni felici non ci saranno inclinazioni malvagie e perciò non ci sarà peccato, cosicché non occorreranno sacrifici e preghiere per espiare le colpe». Perciò la distruzione del Tempio di Gerusalemme, che rendeva inattuabili i sacrifici, poteva essere vista come il prodromo dei giorni messianici.

Ma la più azzardata insinuazione venne da alcuni fra i cabbalisti più tardi. Sostenevano che la Torah era fissata per sempre, ma solo nella totalità delle sue lettere. Che ora avrebbero potuto essere ordinate in altri modi. E questi si sarebbero rivelati nella *yeshivah* [466] messianica. La casa di studio avrebbe così preso il posto del Tempio inabissato.

Giovanni Battista segnò una cesura nel tempo, irreversibile. «Fino a Giovanni, c'erano la Legge e i profeti; da allora in poi, il regno di Dio è annunciato e ciascuno gli fa violenza». Qui si diceva qualcosa che mai era stato detto prima. Innanzitutto che la Legge può avere un termine ed essere soppiantata. In secondo luogo, che una entità indefinita e misteriosa – «il regno di Dio» – si avvicina e «ciascuno gli fa violenza». Ma chi è «ciascuno»? Chi è questo soggetto anonimo, provvisto di un enorme potere, se può fare «violenza» a qualcosa di cui nessuno può dire esattamente che cosa è?

Da parole come queste di Luca si poteva intendere che un evento inaudito stava per accadere. Non si trattava di un nuovo dio né di una nuova legge, ma di un ordine sovrano – un «regno» –, che però subiva violenza da «ciascuno».

Nell'ultimo giorno, secondo Isaia, «il lupo e l'agnello pascoleranno insieme, / il leone mangerà fieno come le mandrie. / Quanto al serpente, si nutrirà di polvere». Era il mutamento estremo: la fine della predazione. Anche il serpente, che era stato all'origine del male, non avrebbe più potuto mordere. La terra non avrebbe più accolto il sangue versato.

Per Maimonide le parole di Isaia dovevano essere intese in senso figurato, perché nell'era messianica nulla avrebbe dovuto mutare natura. Aggiungeva che il profeta «considerava estremamente arduo ammettere che la natura possa cambiare dopo *l'opera degli inizi* o che un'altra volontà possa sopravvenire [467] dopo che la natura è stata stabilita in modo definito».

Maimonide deprecava ogni anelito verso la Fine dei Giorni. Ma riconosceva che nella Torah si accennava all'avvento del Messia. Sì, sarebbe venuto, scriveva, ma «non pensare che il Messia abbia bisogno di compiere segni e miracoli, di produrre un nuovo stato di cose nel mondo, di resuscitare i morti, e cose simili». *Cose simili* potevano andare bene, al più, per i cristiani. Piuttosto, «i sacrifici saranno offerti e gli anni sabbatici e i giubilei saranno osservati in piena conformità con i comandamenti della Torah». Finalmente si sarebbe posto rimedio a tutte le manchevolezze rituali che si erano accumulate nei secoli. Ma occorreva rendere ben chiaro che nessuna «innovazione sarà introdotta nella creazione». Invece il mondo «continuerà nel suo corso abituale». Il mutamento più grande si noterà nella parola, perché si avvererà la profezia di Sofonia: «Allora io darò ai popoli una lingua pura». E «soltanto nei Giorni del Messia tutti sapranno che cosa significano le metafore e a che cosa si riferiscono». Questo sarà il vero prodigio, senza che nulla di visibile cambi. E occorrerà ricordare che «i saggi e i profeti desideravano che arrivassero i Giorni del Messia non per imperare sul mondo e non per ridurre i pagani sotto il proprio controllo, non per essere esaltati dalle nazioni, e neppure per mangiare, bere e rallegrarsi. Tutto quello che volevano era avere tempo per la Torah e la sua sapienza senza alcuno che li opprimesse o li disturbasse».

Simone il Giusto disse: «Il mondo dipende da tre cose. Dalla Torah. Dal culto. E dalla beneficenza». [468] C'era però un'obiezione, riguardo al culto: «Certo, se il Tempio esiste. Ma che avverrà quando sarà distrutto?». E c'era una risposta: «Ormai è stabilito l'ordine dei sacrifici. Quando li reciteranno, considererò che li abbiano offerti e perdonerò tutte le loro colpe». Era questa la differenza principale per Israele dopo la distruzione del Tempio: i sacrifici avrebbero potuto anche essere *recitati*. Più che per ogni altro popolo, per gli Ebrei sarebbe stato ammissibile cancellare il *che cosa* del sacrificio: le vittime, il fuoco, il sangue. O anche, per i cristiani: il pane e il vino. Per loro il luogo del culto era uno solo, il Tempio. E una volta perduto il Tempio, tutto *doveva* diventare una pura azione mentale. Così la recitazione prendeva il posto del gesto. Ma intatta rimaneva la necessità e la giustezza del sacrificio.

Anche senza il Tempio, i sacrifici sarebbero rimasti. Perché occorre qualcuno che interceda, quindi i sacerdoti: «Non soltanto occorre la Torah, ma anche la *richiesta del perdono*: occorre che nell'uomo vi sia un sentimento di indegnità riguardo al mondo». Rabbi Ovadyah da Bertinoro osservò: «Si sa che, a causa dei sacrifici offerti da Noè, il Santo, che sia benedetto, giurò di non scatenare più il diluvio sulla terra. È cosa buona che il mondo tenga ai sacrifici». Soltanto se alcuni esseri venivano uccisi su un altare, altri esseri avrebbero avuto la garanzia di non essere uccisi dal loro dio.

Nella visione talmudica, la «cosa principale», *aṣl*, è lo studio, se possibile ininterrotto. Il precetto è: «Fìssati nello studio». Tutto il resto deve essergli subordinato. Non c'è la vita e, in aggiunta, lo studio. C'è lo studio – e la vita può diventare una sua emanazione: «Quando sarai stanco di studiare, potrai dedicarti alle faccende. Ma l'essenziale di ciò che ti occupa non devono [469] essere le faccende mentre nel tempo libero ti dedichi allo studio». Sostituire il sacrificio con lo studio: impresa temeraria che si avviò, dopo la seconda distruzione del Tempio, con il giudaismo rabbinico e si propagò nei secoli, culminando non già in una nuova forma devozionale, ma nelle indagini chiaroveggenti di alcuni ebrei assimilati e non osservanti.

Erede del Tempio non fu la sinagoga, ma la *yeshivah*, la casa di studio. La sinagoga non poteva essere più che il luogo di riunione della comunità. Le sarebbe sempre mancato il fumo degli animali bruciati, il sangue spalmato sui quattro corni dell'altare. La *yeshivah* era una stanza vuota, che non mancava di nulla, se solo c'era un rotolo da leggere.

Secondo Maimonide, c'era un'opposizione – e una occulta complicità – fra l'eccitazione sessuale e la casa di studio, in quanto l'una era il più sicuro contravveleno dell'altra: «Se provi una eccitazione sessuale e ti fa soffrire, *va'nella casa*

di studio, leggi, prendi parte alla discussione, poni domande e lascia che a tua volta ti vengano poste, perché allora questa sofferenza indubitabilmente svanirà». Ma valeva anche l'inverso? La questione non venne trattata. Rimaneva però il presupposto che le due sole potenze in grado di competere non potessero essere altro che lo *studio* e il *sesso*.

La casa di studio del Messia sarà immensa, una sala disadorna, lunga diciottomila parasanghe, dice un *midrash* yemenita: «E anche gli schiavi e le schiave di Israele, che erano stati comprati per denaro dalle nazioni del mondo, lo Spirito Santo riposerà su di loro ed essi interpreteranno ciascuno per sé ... e ciascuno [470] avrà una casa di studio nella sua casa, la casa della Shekhinah, della Presenza divina».

Lo stato originario della Torah è il disordine. Giaceva dinanzi al Signore sotto forma di seicentomila lettere. Poi apparve Adamo e peccò. Allora il Signore dispose le lettere in frasi come: «Quando un uomo muore nella sua tenda». E anche in altre che riguardavano l'eredità, il levirato e fatti simili, secondo il *Midrash Talpiyot*. In ciascuna di quelle frasi era nominata o presupposta la morte. Ma quando la colpa di Adamo sarà dimenticata e cancellata, la Torah tornerà al suo stato originario e si comporrà in altre parole.

Rabbi Geremia era un Amorreo nato a Babilonia nel terzo secolo. Da giovane si trasferì in Palestina, per imparare. Lasciò queste ultime volontà: chiese di essere seppellito in una veste bianca, provvista di tasche, e in un mantello con cappuccio, con i piedi calzati, un bastone nella mano. Chiese anche che lo disponessero piegato su un fianco, in modo da essere pronto a seguire il Messia, quando fosse giunto.

Il Rabbi Nachman di Breslav visse negli anni di Napoleone. Alcuni fra i suoi allievi gli chiesero che cosa pensasse di quell'ascesa repentina. Nachman rispose: «"Chissà quale è la sua anima, perché può darsi che sia stato scambiato. Perché nel grembo delle metamorfosi talvolta le anime vengono scambiate". E subito cominciò a raccontarci la storia del figlio del re e del figlio della serva, che vennero scambiati». Nachman pensava che «i suoi insegnamenti "non hanno vestiti". Perciò le storie dovevano essere i vestiti [471] delle dottrine». Alla domanda su Napoleone provò a rispondere, anni dopo, Léon Bloy, quando scrisse *L'âme de Napoléon*: «Una volta, ai tempi della mia giovinezza, e anche più tardi, quando amavo i romanzi di avventure e i melodrammi, ho visto che quel che mi appassionava soprattutto era *l'incertezza sull'identità delle persone*». Secondo Buber, Nachman non solo fu «l'ultimo mistico ebraico», oltre che «il primo e sinora unico vero creatore di favole fra gli Ebrei». La storia del figlio del re e del figlio della serva fu il suo massimo avvicinamento al Messia.

In larga parte, la storia del figlio del re racconta le sue vicissitudini a partire dal momento in cui aveva dovuto abbandonare la sua terra. In un primo tempo «passava le serate nelle bettole con altri giovani a sperperare il denaro con le danzatrici». Poi un sogno lo aveva guidato a diventare il mandriano di un mercante severo e feroce. Un giorno due animali scapparono dall'armento e il mercante gli intimò di ritrovarli. Ma tutt'intorno c'era una fitta foresta, dove il mandriano si perse.

Il figlio del re si arrampicò su un albero e presto si accorse che la foresta era abitata dagli spiriti. I due animali smarriti riapparvero accucciati sotto l'albero. Ma presto erano spariti di nuovo. Quando il figlio del re riprese a vagare nella foresta, gli apparve un essere dalla chioma fulva, il viso grigio e gli occhi di malachite. Era il sovrano della foresta. Il figlio del re lo seguì per lungo tempo. Ma un giorno il sovrano della foresta lo licenziò, dicendogli che avrebbe dovuto trovare un paese che veniva chiamato «il paese stolto con il re saggio». Come regalo di congedo, il sovrano della foresta diede al figlio del re un bastone che aveva il potere di far cantare gli animali, quando li sfiorava.

Il figlio del re riuscì a entrare nel paese stolto con il re saggio e scoprì che i ministri del regno erano [472] angosciati perché il re era morto e suo figlio si era rivelato essere stolto come i suoi ministri. Così il paese era stolto e aveva un re stolto. Ma il re aveva lasciato un testamento in cui diceva che il regno avrebbe dovuto essere consegnato a chi avesse saputo far tornare vero il nome di un tempo.

Il figlio del re venne messo alla prova. Lo introdussero in una sala con un alto trono in legno intagliato. Il figlio del re si accorse subito che si trattava dello stesso legno del bastone che teneva in mano. In cima al trono mancava una rosetta. Il figlio del re la ritrovò per terra e la mise al suo posto. Ma, guardando bene, anche il letto doveva essere lievemente spostato. E anche il tavolo. E così anche il candelabro. E così anche gli animali intagliati. Quando questi vennero toccati dal bastone regalato dal sovrano della foresta, si misero a cantare. Allora i ministri concessero il regno al figlio del re che era stato scambiato.

Un segno dei tempi messianici sarà la fluidità. Questo vedeva Gioele: «Avverrà in quel giorno / che le montagne distilleranno succo d'uva / e le colline faranno colare latte, / tutti i torrenti di Giuda faranno colare acqua / e una fontana sgorgherà dalla Casa di Iahvè, / ingrosserà il torrente delle Acacie, Shittim», là dove i figli di Israele avevano passato ore tremende, ancora con Mosè. Fluidità e felicità sembravano coincidere. Nessun'altra immagine della vita perfetta aveva così tanto potere. Ciò che sempre avevano combattuto e schivato – le Acque – ora li attorniava, li nutriva. E il resto del mondo? «L'Egitto sarà nella devastazione / e Edom un deserto di devastazione».

[473] Lo stato messianico è uno dei vari stati in cui le cose possono esistere. Nessuno sa dirne molto più che il nome. Ma tutti sanno che c'è.

Quando verrà il Messia, è probabile che passi inosservato, perché cambierà soltanto alcune piccole cose. E non si sa quali.

La più forte affermazione messianica non si trova nella Bibbia, ma in una preghiera chiamata Gevurot, Potenze, che secondo la liturgia doveva essere detta ogni giorno per tre volte e quattro volte il Sabato: «Tu che fai rivivere i morti».

FONTI

Il numero rinvia alla pagina dell'edizione cartacea, tra parentesi quadre nel testo della presente edizione digitale. In questo libro, là dove si dice «Bibbia», si intende ciò che altrimenti viene chiamato Bibbia Ebraica o Antico Testamento. Le traduzioni dei passi biblici si attengono all'edizione di Édouard Dhorme (Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1956-1971), tenendo presente quelle di Nahum M. Sarna (Jewish Publication Society, 1989-1996) e Robert Alter (W. W. Norton & Company, 2019).

I. La Torah in cielo

16, «non ... abissi»: *Proverbi*, 8, 24.
16, «ero ... *componens*»: *Ibid.*, 8, 30.
16, «*delectabar ... dies*»: *Loc. cit.*
17, «come ... terra»: *Siracide*, 24, 3.
17, «colonna di nube»: *Ibid.*, 24, 4.
17, «Tenda dell'Incontro»: *Esodo*, 33, 7.
17, «faccia ... vicino»: *Ibid.*, 33, 11.
18, «Sola ... arricchita»: *Siracide*, 24, 5-6.
18, «E così ... Sion»: *Ibid.*, 24, 10.
18, «dove ... testa»: *Luca*, 9, 58.

II. Saul e Samuele

21, «Mio ... noi»: *1 Samuele*, 9, 5.
21, «Mi ... strada»: *Ibid.*, 9, 8.
22, «Un tempo ... "veggente"»: *Ibid.*, 9, 9.
22, «Il veggente ... parte?»: *Ibid.*, 9, 11.
22, «prima ... mangiano»: *Ibid.*, 9, 13.
22, «Mangerete ... trovate»: *Ibid.*, 9, 18-20.
22, «Ecco ... festa»: *Ibid.*, 9, 24.
23, «Alzati ... partire»: *Ibid.*, 9, 26.
23, «come ... popolo»: *Ibid.*, 10, 1.
24, «agirai ... offrirà»: *Ibid.*, 10, 7.
24, «Sarai ... uomo»: *Ibid.*, 10, 6.
24, «Ma ... profeti?»: *Ibid.*, 10, 11.
24, «Che ... regno»: *Ibid.*, 10, 16.
24, «colui ... angosce»: *Ibid.*, 10, 19.
24, «Devi ... noi»: *Loc. cit.*
25, «Sta ... bagagli»: *Ibid.*, 10, 22.
25, «Non ... popolo»: *Ibid.*, 10, 24.
25, «disse ... regalità»: *Ibid.*, 10, 25.
25, «lo scrisse ... Iahvè»: *Loc. cit.*
26, «Eccomi»: *Ibid.*, 3, 4.
26, «Non ... letto»: *Ibid.*, 3, 5.
26, «la parola ... frequente»: *Ibid.*, 3, 1.
26, «Se ... ascolta»: *Ibid.*, 3, 9.
26, «Iahvè ... ascolta"»: *Ibid.*, 3, 10.
26, «maniere da briganti»: Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, V, 10, 1.
26, «donne ... Incontro»: *1 Samuele*, 2, 22.
26, «sedurle con doni»: Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, V, 10, 1.
27, «Ascolta ... voce»: *1 Samuele*, 8, 9.
27, «Non ... loro»: *Ibid.*, 8, 7.
27, «il diritto della regalità»: *Ibid.*, 8, 9.
27, «Prenderà ... servitori»: *Ibid.*, 8, 13-14.
27, «come ... nazioni»: *Ibid.*, 8, 20.
28, «Il nostro ... battaglie»: *Loc. cit.*
28, «tutti ... vita»: *Ibid.*, 1, 28.
28, «fatto ... Egitto»: *Ibid.*, 12, 6.
28, «i benefici ... prodigato»: *Ibid.*, 12, 7.
28, «Sappiate ... voi!»: *Ibid.*, 12, 17.
29, «Non ... nulla»: *Ibid.*, 12, 21.
30, «come ... nazioni»: *Ibid.*, 8, 5.
30, «si ... Israele»: *Ibid.*, 15, 35.
30, «Israele ... Filistei»: *Ibid.*, 13, 4.
30, «C'era ... cisterne»: *Ibid.*, 13, 6.

30, «addolcire ... Iahvè»: *Ibid*., 13, 12.
30, «Non ... terrà»: *Ibid*., 13, 13-14.
31, «Accadde ... figlio»: *Ibid*., 13, 22.
31, «Ecco ... nascondevano»: *Ibid*., 14, 11.
31, «fecero ... Ionathan»: *Ibid*., 14, 21.
31, «per ... Saul»: *Ibid*., 14, 52.
31, «Ricordati ... Egitto»: *Deuteronomio*, 25, 17.
31, «Sfinito e estenuato»: *Ibid*., 25, 18.
32, «Ora ... asini»: *1 Samuele*, 15, 3.
32, «a filo di spada»: *Ibid*., 15, 8.
32, «il meglio ... buono»: *Ibid*., 15, 9.
32, «primizie dell'anatema»: *Ibid*., 15, 21.
32, «Ho ... Iahvè»: *Ibid*., 15, 13.
32, «Che ... animali?»: *Ibid*., 15, 14.
32, «Il resto ... sterminato»: *Ibid*., 15, 15.
33, «Ho ... Gilgal»: *Ibid*., 15, 20-21.
33, «Forse ... arieti!»: *Ibid*., 15, 22.
33, «Poiché ... regalità»: *Ibid*., 15, 23.
33, «Avevo ... voce»: *Ibid*., 15, 24.
33, «Oggi ... Israele»: *Ibid*., 15, 28.
33, «Saul ... Iahvè»: *Ibid*., 15, 31.
33, «Portami ... Amaleq!»: *Ibid*., 15, 32.
33, «amarezza»: *Loc. cit.*
34, «Come ... Gilgal»: *Ibid*., 15, 33.
34, «Samuele ... Israele»: *Ibid*., 15, 35.
34, «Ricordati ... Amaleq»: *Deuteronomio*, 25, 17.
34, «Se ... innocenti»: *Matteo*, 12, 7.
34, «misericordia»: *Osea*, 6, 6.
36, «sarebbe ... te»: *Deuteronomio*, 7, 16.
36, «*'Anatithénai* ... consacrato»: J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Droz, Genève, 1958, p. 218.
36, «non ... voi»: *Esodo*, 34, 12.
37, «Perché ... sgozzamento»: *Isaia*, 34, 2.
37, «Tutto ... scrittura»: *Ibid*., 34, 4.
37, «la corda ... vuoto»: *Ibid*., 34, 11.
37, «in quel giorno»: *Geremia*, 8, 1.
37, «davanti ... prosternati»: *Ibid*., 8, 2.
37, «Raccoglierai ... mano»: *Deuteronomio*, 13, 17-18.
38, «aveva ... indovini»: *1 Samuele*, 28, 3.
38, «né ... profeti»: *Ibid*., 28, 6.
38, «Cercatemi ... consultarla»: *Ibid*., 28, 7.
38, «Tu ... indovini»: *Ibid*., 28, 9.
38, «Perché ... morire»: *Loc. cit.*
38, «"Chi ... Samuele"»: *Ibid*., 28, 11.
38, «un vecchio con un mantello»: *Ibid*., 28, 14.
38, «Perché ... risalire?»: *Ibid*., 28, 15.
39, «Non ... Amaleq»: *Ibid*., 28, 18.
39, «Iahvè ... avversario»: *Ibid*., 28, 16.
39, «crollò ... notte»: *Ibid*., 28, 20.
39, «La tua serva ... pane!»: *Ibid*., 28, 22.
39, «si affrettò a immolarlo»: *Ibid*., 28, 24.
39, «Lo spirito ... paura»: *Ibid*., 16, 14.
40, «Inchioderò ... muro»: *Ibid*., 18, 11.
40, «figlio mio»: *Ibid*., 26, 17.
40, «alzare ... Iahvè»: *2 Samuele*, 1, 14.
41, «La mano ... Filistei...»: *1 Samuele*, 18, 17.
42, «come se stesso»: *Ibid*., 18, 1.
42, «amabili ... morte»: *2 Samuele*, 1, 23.
42, «Il tuo amore ... donne»: *Ibid*., 1, 26.
42, «che ... Iahvè»: *Ibid*., 21, 9.

III. David
45, «Mi ... figli»: *1 Samuele*, 16, 1.
45, «era ... aspetto»: *Ibid*., 16, 12.
45, «Alzati ... lui!»: *Loc. cit.*
45, «Lo spirito ... seguito»: *Ibid*., 16, 13.

46, «spirito cattivo»: *Ibid.*, 16, 14.
46, «begli occhi»: *Ibid.*, 16, 12.
46, «lo amò molto»: *Ibid.*, 16, 21.
46, «in ... Filisteo»: *Ibid.*, 17, 57.
46, «Ragazzo ... figlio?»: *Ibid.*, 17, 58.
46, «*prudentissima et speciosa*»: *Ibid.*, 25, 3.
46, «Oggi ... padroni»: *Ibid.*, 25, 10.
47, «duecento ... seguirò»: *Ibid.*, 25, 18.
47, «Che ... muro!»: *Ibid.*, 25, 22.
47, «si affrettò ... David»: *Ibid.*, 25, 23.
47, «Ho ... *tuam*»: *Ibid.*, 25, 35.
47, «il suo cuore ... pietra»: *Ibid.*, 25, 37.
47, «David ... moglie»: *Ibid.*, 25, 39.
47, «si prosternò ... terra»: *Ibid.*, 25, 41.
48, «Diventò ... Gallim»: *Ibid.*, 25, 42-44.
48, «si sentiva ... lui»: *Ibid.*, 16, 23.
48, «si legà ... stesso»: *Ibid.*, 18, 1.
48, «Mical ... David»: *Ibid.*, 18, 20.
48, «povero e disprezzato»: *Ibid.*, 18, 23.
48, «Va' ... Giuda»: *2 Samuele*, 24, 1.
49, «La collera ... loro»: *Loc. cit.*
50, «Satana ... Israele»: *1 Cronache*, 21, 1.
50, «la collera di Iahvè»: *2 Samuele*, 24, 1.
50, «Ho ... folle»: *Ibid.*, 24, 10.
51, «Chiunque ... persone»: *Esodo*, 30, 14-15.
51, «per ... mesi»: *2 Samuele*, 2, 11.
51, «Mical ... David»: *1 Samuele*, 18, 20.
51, «Sì ... Mical»: *2 Samuele*, 3, 13.
51, «Suo ... indietro»: *Ibid.*, 3, 16.
53, «"Dovrò ... mani"»: *Ibid.*, 5, 19.
53, «la casa ... te»: *Ibid.*, 7, 26.
53, «Attraverso ... sempre»: *Ibid.*, 7, 29.
53, «una donna ... aspetto»: *Ibid.*, 11, 2.
53, «Non ... Ittita?»: *Ibid.*, 11, 3.
54, «E io ... moglie?»: *Ibid.*, 11, 11.
54, «Mettete ... muoia»: *Ibid.*, 11, 15.
54, «Quando ... Iahvè»: *Ibid.*, 11, 27.
55, «era di Uria»: *Matteo*, 1, 6.
55, «Mi ... occhi»: *1 Re*, 14, 8.
56, «David ... vita»: *Ibid.*, 15, 5.
56, «Eccetto ... Ittita»: *Loc. cit.*
56, «la nutriva ... figlia»: *2 Samuele*, 12, 3.
56, «Allora ... tu"»: *Ibid.*, 12, 7.
56, «Prenderò ... sole»: *Ibid.*, 12, 11.
57, «David ... morto»: *Ibid.*, 12, 19.
57, «Forse ... me»: *Ibid.*, 12, 23.
57, «Poi ... amò»: *Ibid.*, 12, 24.
57, «prodi di David»: *Ibid.*, 23, 8.
57, «uomini di sangue»: *Ibid.*, 16, 7.
58, «sulle alture»: *1 Re*, 3, 3.
58, «Nella ... ferro»: *Ibid.*, 6, 7.
58, «chiodi ... cardini»: *1 Cronache*, 22, 3.
58, «in quantità incalcolabile»: *Loc. cit.*
58, «Mio ... lui»: *Ibid.*, 22, 5.
59, «Figlio ... me»: *Ibid.*, 22, 7-8.
59, «un uomo di pacificazione»: *Ibid.*, 22, 9.
59, «delicato»: *Ibid.*, 22, 5.
59, «tutta ... Israele»: *2 Samuele*, 6, 5.
59, «Mical ... cuore»: *Ibid.*, 6, 16.
60, «davanti ... servi»: *Ibid.*, 6, 20.
60, «preferendomi a tuo padre»: *Ibid.*, 6, 21.
60, «non ... morte»: *Ibid.*, 6, 23.
60, «Ti ... casa»: *Ibid.*, 7, 27.
60, «Il fatto ... riparo»: *Ibid.*, 7, 6.
61, «a ... velato»: *Ibid.*, 15, 30.
62, «Il re ... scaldava»: *1 Re*, 1, 1.

62, «Assalonne ... mio!»: *2 Samuele*, 19, 1.
63, «Oggi ... cosa!»: *Ibid.*, 19, 7.
63, «sotto ... Israele»: *Ibid.*, 16, 22.
63, «Provvide ... vedove»: *Ibid.*, 20, 3.
63, «David ... stanco»: *Ibid.*, 21, 15.
63, «David ... Betlemme?”»: *Ibid.*, 23, 15.
64, «prodi»: *Ibid.*, 23, 16.
64, «acqua viva»: *Giovanni*, 4, 10.
64, «un cuore che capisce»: *1 Re*, 3, 9.
64, «Quanto ... pensieri»: *1 Cronache*, 28, 9.
65, «cane morto»: *2 Samuele,* 16, 9.
65, «Andava ... polvere»: *Ibid.,* 16, 13.
65, «Non ... spada!»: *1 Re*, 2, 8.
65, «maledizione intollerabile»: *Loc. cit.*
65, «via ... terra»: *Ibid.*, 2, 2.
65, «Farai ... Sheol»: *Ibid.*, 2, 9.
65, «Città di David»: *Ibid.*, 2, 10.
66, «Dormirà ... Sulamita»: *Ibid.*, 1, 2.
66, «Diventò ... conobbe»: *Ibid.*, 1, 4.
66, «tori ... quantità»: *Ibid.*, 1, 25.
66, «il sacerdote ... Israele»: *Ibid.*, 1, 34.
66, «Poi ... trono»: *Ibid.*, 1, 35.
66, «ultime parole»: *2 Samuele*, 23, 1.
67, «come ... pioggia»: *Ibid.*, 23, 4.

IV. Salomone
71, «per ... Iahvè»: *1 Re*, 2, 33.
72, «Così ... Salomone»: *Ibid.*, 2, 46.
72, «ma ... conobbe»: *Ibid.*, 1, 4.
72, «come ... Sulamita»: *Ibid.*, 2, 17.
72, «Ti ... richiesta»: *Ibid.*, 2, 20.
72, «Che ... Adoniyahu»: *Ibid.*, 2, 21.
72, «Mi ... Tseruyah»: *Ibid.*, 2, 22.
73, «Oggi ... ucciso»: *Ibid.*, 2, 24.
73, «affidò ... morì»: *Ibid.*, 2, 25.
73, «non ... venire»: *Ibid.*, 3, 7.
73, «Chiedi ... donarti»: *Ibid.*, 3, 5.
73, «in ... numeroso»: *Ibid.*, 3, 8.
73, «Dai ... capisce»: *Ibid.*, 3, 9.
74, «Anche ... gloria»: *Ibid.*, 3, 13.
74, «cuore ... mare»: *Ibid.*, 5, 9.
74, «La sapienza ... Egizi»: *Ibid.*, 5, 10.
75, «enunciò ... cinque»: *Ibid.*, 5, 12.
75, «ha parlato ... muri»: *Ibid.*, 5, 13.
75, «dei ... pesci»: *Loc. cit.*
75, «a causa ... accerchiavano»: *Ibid.*, 5, 17.
75, «E ora ... Libano»: *Ibid.*, 5, 20.
75, «perché ... Sidoni»: *Loc. cit.*
75, «comuni come i sassi»: *2 Cronache*, 1, 15.
75, «un ragazzo delicato»: *1 Cronache*, 22, 5.
76, «Mandami ... padre»: *2 Cronache*, 2, 6.
76, «figlio ... Tiro»: *Ibid.*, 2, 13.
76, «sa ... opera»: *Loc. cit.*
76, «È ora ... ha parlato»: *Ibid.*, 2, 14.
77, «le due ... forchettoni»: *Ibid.*, 4, 12-16.
77, «martelli ... ferro»: *1 Re*, 6, 7.
77, «Cherubini ... all’esterno»: *Ibid.*, 6, 29.
77, «legno ... desiderava»: *Ibid.*, 9, 11.
77, «non ... occhi»: *Ibid.*, 9, 12.
77, «Che ... mio?»: *Ibid.*, 9, 13.
78, «Foresta del Libano»: *Ibid.*, 7, 2.
78, «Non ... visibile»: *Ibid.*, 6, 18.
78, «Casa interna»: *Ibid.*, 6, 27.
78, «di ... Egizi»: *Ibid.*, 5, 10.
79, «nel ... regno»: *2 Cronache*, 3, 2.
79, «al ... Cherubini»: *Ibid.*, 5, 7.

79, «trombettisti ... Iahvè»: *Ibid.*, 5, 13.
79, «la Casa ... Dio»: *Ibid.*, 5, 13-14.
79, «Iahvè ... sempre»: *Ibid.*, 6, 1-2.
79, «stese le mani»: *Ibid.*, 6, 12.
79, «stese ... cieli»: *Ibid.*, 6, 13.
80, «Veramente ... uomo?»: *Ibid.*, 6, 18.
80, «il clamore ... te»: *Ibid.*, 6, 19.
80, «Quando ... Casa»: *Ibid.*, 7, 1.
80, «il re ... Dio»: *Ibid.*, 7, 5.
80, «l'altare ... grassi»: *Ibid.*, 7, 7.
81, «tutti ... terra»: *1 Re*, 8, 60.
81, «lo straniero ... Nome»: *Ibid.*, 8, 41.
81, «Tu ... Nome»: *Ibid.*, 8, 43.
81, «se ... me»: *Ibid.*, 9, 6.
81, «Strapperò ... dato»: *Ibid.*, 9, 7.
82, «Israele ... popoli»: *Loc. cit.*
82, «fra tutti i popoli»: *Deuteronomio*, 28, 37.
84, «entrò ... cuore»: *1 Re*, 10, 2.
84, «il palazzo ... Iahvè»: *Ibid.*, 10, 4-5.
85, «le mancò il fiato»: *Ibid.*, 10, 5.
85, «Tu ... sapienza!»: *Ibid.*, 10, 7-8.
85, «Felici ... sapienza»: *2 Cronache*, 9, 7.
86, «aromi ... preziose»: *1 Re*, 10, 2.
86, «regina del Sud»: *Matteo*, 12, 42; *Luca*, 11, 31.
86, «scribi e farisei»: *Matteo*, 12, 38.
86, «Vogliamo ... te»: *Loc. cit.*
86, «Perché ... Salomone»: *Matteo*, 12, 42; *Luca*, 11, 31.
87, «Felici le tue donne»: *1 Re*, 10, 8.
87, «I tuoi seni ... vino»: *Cantico dei Cantici*, 1,2.
88, «che lui ... balsami»: *Ibid.*, 1, 2; 8, 14 (trad. di G. Garbini).
88, «ha ... sogni»: G. Ceronetti, *Le rose del Cantico*, in *Il Cantico dei Cantici*, Adelphi, Milano, 1975, p. 55.
88, «che giace nel giardino»: *Cantico dei Cantici*, 8, 13 (trad. di G. Garbini).
88, «una ... Atene»: *Pausania*, I, 19, 2.
88, «*Statura* ... d'uva»: *Cantico dei Cantici*, 7, 8.
88, «*Juncturae* ... artefice»: *Ibid.*, 7, 1.
88, «*Ascendam* ... frutti»: *Ibid.*, 7, 8.
88, «*Laeva* ... abbraccerà»: *Ibid.*, 8, 3.
88, «*Reverte* ... torna»: *Ibid.*, 6, 12.
89, «colline delle fragranze»: *Ibid.*, 8, 14.
89, «Questioni ... pratiche»: G. Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Harvard University Press, Cambridge, vol. I, 1927, p. 84.
90, «i passi ... inclusi»: *Ibid.*, pp. 86-87.
91, «sporca le mani»: *Yadaim*, 3, 5, in J. Barton, *A History of the Bible*, Penguin, London, 2019, p. 219.
91, «La fanciulla ... un'anima»: S. Weil, *Cahiers*, in *Œuvres complètes*, a cura di A.A. Devaux e F. de Lussy, Gallimard, Paris, vol. VI, tomo IV, 2006, p. 296.
91, «È un giardino ... sigillata»: *Ibid.*, p. 134.
92, «l'aria dei patriarchi»: J.W. Goethe, *Hegire*, in *West-östlicher Divan*, in *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, a cura di E. Beutler, Artemis, Zürich-Stuttgart, 1949, p. 287.
92, «la più antica ... orientale»: J.W. Goethe, *Hebräer*, *ibid.*, p. 415.
92, «il più amabile ... idilliaco»: *Loc. cit.*
93, «l'ardente ... si attraggono»: *Ibid.*, p. 416.
93, «in mezzo ... piedi»: *Ruth*, 3, 8.
93, «il suo incoercibile fascino»: J.W. Goethe, *Hebräer*, cit., p. 416.
93, «incomparabile laconismo»: *Loc. cit.*
93, «quante ... loro»: *Loc. cit.*
93, «idea ... parafrastico»: *Loc. cit.*
94, «Così ... perfezioniamo»: *Loc. cit.*
94, «Tutta ... mani»: *Yadaim*, 3, 5, in J. Barton, *A History of the Bible*, cit., p. 219.
95, «Ho messo ... occupino»: *Ecclesiaste*, 1, 13.
95, «tutto ... tutto»: *1 Re*, 11, 4.
95, «La calma ... errori»: *Ecclesiaste*, 10, 4.
95, «tutte ... parlare»: *Ibid.*, 1, 8.
96, «So ... togliere»: *Ibid.*, 3, 14.
96, «La sorte ... sacrifica»: *Ibid.*, 9, 2.
96, «artefice del tutto»: *Sapienza di Salomone*, 7, 21.
97, «L'ho amata ... bellezza»: *Ibid.*, 8, 2.

97, «Vi è ... sottili»: *Ibid*., 7, 22-24.
97, «emanazione ... Onnipotente»: *Ibid*., 7, 25.
97, «Ho deciso ... vita»: *Ibid*., 8, 9.
97, «*Circuibam* ... mia»: *Ibid*., 7, 18.
97, «*Nisi* ... Dio»: *Ibid*., 8, 20.
97, «*Hoc* ... dono»: *Loc. cit.*
98, «Mi rivolsi ... *meis*»: *Ibid*., 8, 21.
98, «Il re ... cuore»: *1 Re*, 11, 1-3.
98, «le sue donne ... padre»: *Ibid*., 11, 4.
98, «fece ... dèi»: *Ibid*., 11, 8.
98, «*Initium* ... fornicazione»: *Ibid*., 14, 12.
98, «si fidavano ... belle»: *Ibid*., 15, 1.
99, «trappola ... uomini»: *Ibid*., 14, 11.
99, «quando ... crepuscolo»: *Proverbi*, 7, 9.
99, «preparata ... anime»: *Ibid*., 7, 10.
99, «*garrula* ... *suis*»: *Ibid*., 7, 10-11.
99, «con le sue ciglia»: *Ibid*., 6, 25.
99, «*Apprehensumque* ... bocca»: *Ibid*., 7, 13.
99, «Ho appena ... cinnamomo»: *Ibid*., 7,14-17.
99, «*Veni* ... luce»: *Ibid*., 7, 18.
99, «come ... sacrificio»: *Ibid*., 7, 22.
100, «Spezzerete ... Asherah»: *Esodo*, 34, 13.
100, «Perché ... geloso»: *Ibid*., 34, 14.
100, «le stele ... aborre»: *Deuteronomio*, 16, 22.
100, «Abbandonarono ... Astarte»: *Giudici*, 2, 13.
100, «alture ... Sidoni»: *2 Re*, 23, 13.
101, «il suo cuore ... Iahvè»: *1 Re*, 11, 4.
101, «Salomone ... Ammoniti»: *Ibid*., 11, 5.
101, «Fece ... popolo»: *2 Re*, 23, 6.
101, «Demolì ... l'Asherah»: *Ibid*., 23, 7.
102, «creatrice degli dèi» :R. du Mesnil du Buisson, *Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan*, Brill, Leiden, 1973, p. 39.
103, «Non pianterai ... aborre»: *Deuteronomio*, 16, 21-22.
103, «un cuore che capisce»: *1 Re*, 3, 9.
103, «il suo cuore ... Iahvè»: *Ibid*., 11, 4.
103, «a causa di ... tuo»: *Ibid*., 11, 12.
103, «alzò ... re»: *Ibid*., 11, 26.
103, «si rifugiò ... Salomone»: *Ibid*., 11, 40.
103, «giacque ... padre»: *Ibid*., 11, 43.
103, «il re ... pianura»: *2 Cronache*, 9, 22-27.

V. Empie alture
107, «Ci fu ... giorni»: *1 Re*, 15, 32.
107, «abbatté ... Silo»: *Ibid*., 15, 29.
107, «Spazzerò ... mangeranno»: *Ibid*., 16, 4.
108, «Per ... lui»: *Ibid*., 16, 33.
108, «casa d'avorio»: *Ibid*., 22, 39.
108, «servì ... lui»: *Ibid*., 16, 31.
108, «che lo sedusse»: *Ibid*., 21, 25.
108, «sporchi idoli»: *Ibid*., 21, 26.
108, «Sei tu ... Israele?»: *Ibid*., 18, 17.
108, «Il dio ... Dio»: *Ibid*., 18, 24.
108, «Gridate ... svegliarlo!»: *Ibid*., 18, 27.
109, «niente ... notevole»: *Ibid*., 18, 29.
109, «che era stato demolito»: *Ibid*., 18, 30.
109, «divorò ... rigagnolo»: *Ibid*., 18, 38.
109, «"Prendete ... sgozzò»: *Ibid*., 18, 40.
110, «Rispondimi, Iahvè, rispondimi»: *Ibid*., 18, 37.
110, «E avvenne ... pioggia»: *Ibid*., 18, 45.
111, «quattrocentocinquanta ... Asherah»: *Ibid*., 18, 19.
111, «Sono restato ... Iahvè»: *Ibid*., 18, 22.
111, «Venga ... Israele!»: *2 Re*, 5, 8.
111, «il torrente dei tempi antichi»: *Giudici*, 5, 21.
111, «Che gli dèi ... loro»: *1 Re*, 19, 2.
112, «il suono ... *tenuis*»: *Ibid*., 19, 12.
112, «Che ... Elia?»: *Ibid*., 19, 13.

113, «Naboth ... cambio»: *Ibid*., 21, 6.
113, «Ma ... me»: *Ibid*., 21, 7.
113, «in testa al popolo»: *Ibid*., 21, 9.
113, «maledetto Dio e il re»: *Ibid*., 21, 10.
113, «Poi ... muoia»: *Loc. cit.*
114, «Lo fecero ... morì»: *Ibid*., 21, 13.
114, «casa d'avorio»: *Ibid*., 22, 39.
114, «Lava ... *mhr*»: Ch. Virolleaud, *La déesse 'Anat*, Geuthner, Paris, 1938, p. 25.
114, «Tuttavia ... Assiria»: *Ibid*., p. 18.
115, «È ... possesso?»: *1 Re*, 21, 19.
115, «Nel ... sangue»: *Loc. cit.*
115, «I cani ... Izreel»: *Ibid*., 21, 23.
115, «*se dicit propheten*»: *Apocalisse*, 2, 20.
115, «vestito ... pelle»: *2 Re*, 1, 8.
116, «Achab ... Israele»: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, vol. IV, 1982, p. 186.
116, «I cani ... Iahvè»: *1 Re*, 22, 38.
117, «in un turbine»: *2 Re*, 2, 1.
117, «un carro ... loro»: *Ibid*., 2, 11.
117, «Dov'è ... Elia?»: *Ibid*., 2, 14.
117, «i figli dei profeti»: *Ibid*., 9, 1; 6, 1.
118, «Il luogo ... abitare»: *Ibid*., 6, 1-2.
118, «andò ... sale»: *Ibid*., 2, 21.
118, «Vai ... pelato!»: *Ibid*., 2, 23.
118, «due orse ... ragazzini»: *Ibid*., 2, 24.
119, «Entrò ... occhi»: *Ibid*., 4, 33-35.
119, «anche ... profetizzò»: *Siracide*, 48, 13.
119, «toccò ... Eliseo»: *2 Re*, 13, 21.
119, «Egli ... piedi»: *Loc. cit.*
120, «in una stanza a parte»: *2 Re*, 9, 2.
120, «Prenderai ... aspettare»: *Ibid*., 9, 3.
120, «Tutto ... cercarti?»: *Ibid*., 9, 11.
121, «Così ... Israele!»: *Ibid*., 9, 12.
121, «Poi ... re!"»: *Ibid*., 9, 13.
121, «Ti spazzerò ... Israele»: *1 Re*, 21, 21.
121, «Il messaggero ... mattino"»: *2 Re*, 10, 8.
121, «tutti ... superstite»: *Ibid*., 10, 11.
122, «*pompeusement parée*»: Racine, *Athalie*, atto II, scena v.
122, «abbellito la sua testa»: *2 Re*, 9, 30.
122, «Vieni ... assassino?»: *Ibid*., 9, 31.
122, «Chi è con me?»: *Ibid*., 9, 32.
122, «Occupatevi ... re»: *Ibid*., 9, 34.
122, «il cranio ... mani»: *Ibid*., 9, 35.
122, «Sarà ... campagne»: *Ibid*., 9, 37.
122, «Questo è Jezabel!»: *Loc. cit.*
122, «in due ... mattino»: *Ibid*., 10, 8.
123, «vicino ... Beth-Eqed»: *Ibid*., 10, 14.
123, «Achab ... molto»: *Ibid*., 10, 18.
123, «un grande ... sopravvivrà»: *Ibid*., 10, 19.
123, «unicamente ... Baal»: *Ibid*., 10, 23.
123, «Poi ... oggi»: *Ibid*., 10, 27.
123, «Fece ... Israele»: *Ibid*., 10, 28.
123, «i vitelli ... Dan»: *Ibid*., 10, 29.
123, «il ministro delle sue vendette»: Racine, Prefazione a *Athalie*, in *Œuvres complètes*, a cura di R. Picard, Gallimard, Paris, vol. I, 1950, p. 872.
123, «Fu ... Israele»: *2 Re*, 10, 32.
123, «Atalia ... reale»: *Ibid*., 11, 11.
124, «La camera ... assassinii»: Racine, *Athalie*, atto I, scena II.
124, «mentre ... paese»: *2 Re*, 11, 3.
124, «lampada»: *Ibid*., 8, 19.
124, «Ho ... estranei»: Racine, *Athalie*, atto II, scena VIII.
124, «Quel ... fare»: *Ibid*., atto II, scena v.
125, «Quanto ... re»: *2 Re*, 11, 20.
125, «superba Atalia»: Racine, *Athalie*, atto I, scena I.
125, «Ioas ... re»: *2 Re*, 12, 1.
125, «grande anima»: Racine, *Athalie*, atto III, scena III.

125, «Fedele ... Jezabel»: *Ibid.*, atto V, scena VI.
125, «finché ... Iehoyada»: *2 Re*, 12, 3.
126, «tutto ... re»: *Ibid.*, 12, 19.
126, «Abitarono ... ieri»: *Ibid.*, 13, 5.
126, «si distolsero ... praticarli»: *Ibid.*, 13, 6.
126, «Tira ... Iahvè»: *Ibid.*, 13, 17.
126, «Prendi ... terra»: *Ibid.*, 13, 18.
126, «Bisognava ... volte»: *Ibid.*, 13, 19.
127, «Ioas ... Israele»: *Ibid.*, 13, 25.
127, «Tuttavia ... alture»: *Ibid.*, 12, 4.
127, «Ma ... alture»: *Ibid.*, 14, 4.
127, «Tuttavia ... alture»: *Ibid.*, 15, 4.
127, «fecero ... Iahvè»: *Ibid.*, 12, 3; 14, 3; 15, 3.
127, «foggiare ... Israele»: *Ibid.*, 21, 3.
127, «Pose ... sempre"»: *Ibid.*, 21, 7.
128, «demolì ... l'Asherah»: *Ibid.*, 23, 7.
128, «la fece ... popolo»: *Ibid.*, 23, 6.
128, «Soppresse ... Sole»: *Ibid.*, 23, 11.
129, «Il gran sacerdote ... lesse»: *Ibid.*, 22, 8.
129, «"Il sacerdote ... re»: *Ibid.*, 22, 10.
129, «quando ... vesti»: *Ibid.*, 22, 11.
129, «sporchi idoli»: *Ibid.*, 21, 21; 17, 12.
129, «essere ... *bookish*»: S. Schama, *The Story of the Jews*, Vintage Books, London, 2014, p. 41.
129, «Andate ... trovato»: *2 Re*, 22, 13.
130, «Huldah ... nuova»: *Ibid.*, 22, 14.
130, «ascoltato ... commosso»: *Ibid.*, 22, 18-19.
130, «riferì ... risposta»: *Ibid.*, 22, 20.
130, «lesse ... Iahvè»: *Ibid.*, 23, 2.
130, «davanti ... grande»: *Loc. cit.*
130, «figli di Israele»: *Genesi*, 32, 33.
131, «ha amato i tuoi padri»: *Deuteronomio*, 4, 37.

VI. Quelli che andarono via
135, «Terach ... figli»: *Genesi*, 11, 27-30.
135, «Servivano altri dèi»: *Giosuè*, 24, 2.
135, «presi ... Canaan»: *Ibid.*, 24, 3.
136, «un immenso ... sud-est»: É. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire* (1928, 1931), in *Recueil Édouard Dhorme*, Imprimerie Nationale, Paris, 1951, p. 195.
136, «casa di camapgna»: *Ibid.*, p. 209.
136, «Il punto ... alta»: *Ibid.*, p. 245.
136, «scudo»: *Genesi*, 15, 1.
137, «gli uomini ... lingua»: *Ibid.*, 11, 6.
137, «Va' ... mostrerò»: *Ibid.*, 12, 1.
137, «Terach ... fermarono»: *Ibid.*, 11, 31.
137, «Farò ... suolo»: *Ibid.*, 12, 2-3.
138, «in ciascuno ... momento»: U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, trad. dall'ebraico di I. Abrahams, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, vol. II, 1997, p. 310.
138, «come ... dirò»: *Genesi*, 22, 2.
139, «giusto ... Elohim»: *Ibid.*, 6, 9.
139, «si era corrotta»: *Ibid.*, 6, 12.
141, «Mio padre ... Iahvè»: *Deuteronomio*, 26, 5-10.
141, «si limitano ... *bruta facta*»: G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, in *Das Alte Testament Deutsch*, a cura di O. Kaiser e L. Perlitt, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, vol. VIII, 1983, p. 113.
141, «il meno ... popoli»: *Deuteronomio*, 7, 7.
142, «Sarai ... Harran»: *Genesi*, 12, 5.
142, «Il Cananeo ... paese»: *Ibid.*, 12, 6.
142, «Darò ... stirpe»: *Ibid.*, 12, 7.
143, «La donna ... Faraone»: *Ibid.*, 12, 15.
143, «Animali ... cammelli»: *Ibid.*, 12, 16.
143, «grandi flagelli»: *Ibid.*, 12, 17.
143, «il Faraone ... vattene"»: *Ibid.*, 12, 18-20.
143, «con sua ... averi»: *Ibid.*, 12, 20.
144, «mirabilmente umano»: S. Weil, *Cahiers*, in *Œuvres complètes*, vol. VI, tomo IV, cit., p. 288.
144, «molto bella» *Genesi*, 12, 11.
144, «belle ... Elohim»: *Ibid.*, 6, 2.
144, «Gli Egizi ... tua»: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, cit., vol. I, 1968, p. 222.

145, «perché ... un'altra»: *Ibid*., p. 223.
145, «Abramo ... concepì»: *Genesi*, 16, 4.
145, «È soprendente ... episodio»: U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, vol. II, cit., p. 337.
145, «Generalmente ... Iahvista»: *Loc. cit.*
146, «La difficoltà ... autore»: *Ibid*., p. 338.
146, «i Beduini ... completamente»: *Ibid*., p. 352.
147, «l'Ebreo»: *Genesi*, 14, 13.
147, «uno strato ... stati»: G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, in *Das Alte Testament Deutsch*, cit., voll. II-IV, 1976, p. 301.
147, «pane e vino»: *Genesi*, 14, 18.
148, «Senza ... genealogia»: *Lettera agli Ebrei*, 7, 3.
148, «non ha ... vita»: *Loc. cit.*
148, «il punto ... primordiale»: R. Guénon, *Le Roi du Monde*, Bosse, Paris, 1927, p. 66.
148, «Dopo ... visione»: *Genesi*, 15, 1.
149, «Non ... grande»: *Loc. cit.*
149, «Il mio ... me» *Ibid*., 15, 3.
149, «in quel ... Abramo»: *Ibid*., 15, 18.
149, «quattrocento ... oppressione»: *Ibid*., 15, 13.
149, «un braciere ... vittime»: *Ibid*., 15, 17.
149, «stabilì ... Abramo»: *Ibid*., 15, 18.
149, «il patto ... tagliati»: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, cit., vol. V, 1953, p. 229.
149, «anche ... denaro»: *Genesi*, 17, 12.
150, «per identificarsi ... presi»: É. Dhorme, in *La Bible*. *Ancien Testament*, a cura di É. Dhorme, Gallimard, Paris, 1959, vol II, p. 361, nota 18.
150, «vitello ... due»: *Geremia*, 34, 18.
151, «offrilo come olocausto»: *Genesi*, 22, 2.
151, «All'età ... voi»: *Ibid*., 17, 12.
151, «Quando ... Iahvé»: *Levitico*, 22, 27.
152, «Abramo ... te!"»: *Genesi*, 17, 18.
153, «Alzò ... lui»: *Ibid*., 18, 2.
153, «Tornerò ... figlio»: *Ibid*., 18, 10.
153, «Ora ... piacere?»: *Ibid*., 18, 12.
153, «Perché Sara ha riso?»: *Ibid*., 18, 13.
153, «No! Hai riso!»: *Ibid*., 18, 15.
154, «Sono ... proprietà»: *Ibid*., 15, 7.
154, «Adonai ... questo?»: *Ibid*., 15, 8.
154, «tagliare»: *Ibid*., 15, 18.
154, «Ecco ... cenere!»: *Ibid*., 18, 27.
154, «Posso ... fare?»: *Ibid*., 18, 17.
155, «Veramente ... malvagio?»: *Ibid*., 18, 23.
155, «Se a ... loro»: *Ibid*., 18, 26.
156, «Ho ... piacerà»: *Ibid*., 19, 8.
156, «Alzati ... città»: *Ibid*., 19, 15.
156, «si recò ... Iahvè»: *Ibid*., 19, 27.
156, «guardò ... fornace»: *Ibid*., 19, 28.
157, «in quei giorni»: *Giudici*, 19, 1.
157, «Aveva ... d'asini»: *Ibid*., 19, 3.
157, «Fai ... conoscerlo»: *Ibid*., 19, 22.
158, «"No ... Israele»: *Ibid*., 19, 23-29.
158, «passati ... spada»: *Ibid*., 20, 37.
158, «serva di Sara»: *Genesi*, 16, 8.
158, «sotto le sue mani»: *Ibid*., 16, 9.
158, «udito l'umiliazione»: *Ibid*., 16, 11.
158, «Non è ... vedeva?»: *Ibid*., 16, 13.
159, «figlio di questa serva»: *Ibid*., 21, 10.
159, «Non ... dirà»: *Ibid*., 21, 12.
159, «Quanto ... stirpe»: *Ibid*., 21, 13.
159, «Abramo ... congedò»: *Ibid*., 21, 14.
159, «Purché ... figlio!»: *Ibid*., 21, 16.
159, «grande nazione»: *Ibid*., 21, 18.
159, «Riempì ... ragazzo»: *Ibid*., 21, 19.
159, «abitò ... dall'Egitto»: *Ibid*., 21, 20-21.
160, «Se un uomo ... denaro»: *Codice di Hammurabi*, parr. 146-47.
160, «"Ecco ... lei»: *Genesi*, 16, 6.
160, «il tuo ... ami»: *Ibid*., 22, 2.
160, «figlio della serva»: *Ibid*., 21, 13.

160, «Vai ... figlio»: *Ibid.*, 16, 2.
160, «si alzò ... mattino»: *Ibid.*, 21, 14; 22, 3.
161, «il figlio della serva»: *Ibid.*, 21, 13.
161, «È col ... stirpe»: *Ibid.*, 21, 12-13.
161, «dal punto ... sacrificarlo»: S. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement* (1843), trad. di P.-H. Tisseau e E.-M. Jacquet-Tisseau, in *Œuvres complètes*, Éditions de l'Orante, Paris, vol. V, 1972, p. 124.
161, «il coltello e il fuoco»: *Genesi*, 22, 6.
161, «Padre ... l'olocausto?»: *Ibid.*, 22, 7.
162, «Consacrami ... mio»: *Esodo*, 13, 2.
162, «Il tuo ... Isacco»: *Genesi*, 22, 2.
162, «Ogni ... riscatterai»: *Esodo*, 13, 13.
163, «alzò ... cespuglio»: *Genesi*, 22, 13.
163, «Abramo ... figlio»: *Loc. cit.*
163, «Elohim ... olocausto»: *Ibid.*, 22, 8.
165, «Poi ... figlio»: *Ibid.*, 22, 10.
166, «"È andato ... sacrificio"»: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. V, cit., p. 256.
166, «udì ... ragazzo»: *Genesi*, 21, 17.
166, «Terrore»: *Ibid.*, 31, 42; 31, 53.
166, «Un Abramo ... chiamato!»: Lettera di F. Kafka a R. Klopstock del giugno 1921, in *Briefe 1902-1924*, in *Gesammelte Werke*, a cura di M. Brod, S. Fischer, Frankfurt a. M., p. 334.
166, «il maestro ... peggiore»: *Loc. cit.*
167, «Potrei ... coltello?»: *Ibid.*, p. 333.
167, «Abramo ... Elohim»: *Genesi*, 22, 3.
167, «avvertì ... morirai»: E. Pocar, in F. Kafka, *Lettere*, a cura di F. Masini, Mondadori, Milano, 1988, p. 1091.
167, «In quei ... più"»: *Isaia*, 38, 1.
168, «Così ... anni»: *Ibid.*, 38, 5.
168, «e il sole ... percorso»: *Ibid.*, 38, 8.
168, «Poiché ... loda»: *Ibid.*, 38, 18-19.
169, «uomo ... male»: *Giobbe*, 1, 1.
169, «Mangiavano ... maggiore»: *Ibid.*, 1, 13.
170, «Pelle ... ha»: *Ibid.*, 2, 4.
170, «un uomo ... male»: *Ibid.*, 2, 3.
170, «si alzava ... cuore"»: *Ibid.*, 1, 5.
170, «tracciato una siepe»: *Ibid.*, 1, 10.
170, «una siepe ... possiede»: *Loc. cit.*
170, «figli di Elohim»: *Ibid.*, 1, 6.
171, «*L'ordine* ... *Giobbe*»: S. Weil, *Cahiers*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. VI, tomo III, 2002, p. 341.
172, «dalla ... testa»: *Giobbe*, 2, 7.
172, «Sei ... muori»: *Ibid.*, 2, 9.
172, «Se ... male?»: *Ibid.*, 2, 10.
172, «i giorni di un mercenario»: *Ibid.*, 7, 1.
172, «spaventare ... festuca»: *Ibid.*, 13, 25.
173, «Che ... caso?»: *Ibid.*, 7, 17.
173, «mi ... bersaglio?»: *Ibid.*, 7, 20.
173, «Le frecce ... spirito»: *Ibid.*, 6, 4.
173, «Porto ... mano»: *Ibid.*, 13, 14.
173, «come ... tarme»: *Ibid.*, 14, 2.
173, «Sorvegli ... piedi»: *Ibid.*, 13, 27.
173, «manifesta ... mondo»: S. Weil, *Cahiers*, in *Œuvres complètes*, vol. VI, tomo III, cit., p. 341.
173, «Tu ... leopardo»: *Giobbe*, 10, 16.
173, «Fino ... saliva?»: *Ibid.*, 7, 19.
173, «Allontanati ... allegro»: *Ibid.*, 10, 21.
174, «detto ... Giobbe»: *Ibid.*, 42, 7.
174, «intercederà per voi»: *Ibid.*, 42, 8.
174, «in tutto ... Giobbe»: *Ibid.*, 42, 15.
175, «Sono ... vista»: *Genesi*, 23, 4.
175, «principe di Dio»: *Ibid.*, 23, 5.
175, «Ascoltami ... noi?»: *Ibid.*, 23, 15.
176, «Questo ... Giuseppe»: *Genesis Rabba*, 79, 7, in Y. Zakovich, *Jacob*, trad. di V. Zakovich, Yale University Press, New Haven-London, 2012, p. 119.
176, «diede ... apparteneva»: *Genesi*, 25, 5.
176, «quando ... Oriente»: *Ibid.*, 25, 6.
177, «Sento ... passaggio»: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. I, cit., p. 300.
177, «Su ... te»: *Ibid.*, p. 302.
177, «quando ... carne»: *Loc. cit.*
177, «Ora ... ordinato»: *Loc. cit.*

177, «No ... te»: *Ibid.*, p. 306.
177, «come ... cielo»: *Loc. cit.*
177, «in felice ... giorni»: *Genesi*, 25, 8.
178, «Rimani ... dirò»: *Ibid.*, 26, 2.
178, «Perché ... leggi»: *Ibid.*, 26, 5.
178, «Perché ... luce»: *Proverbi*, 6, 23.
178, «circoncise ... Elohim»: *Genesi*, 21,4.
179, «mise alla prova»: *Ibid.*, 22, 1.
179, «il Terrore ... Isacco»: *Ibid.*, 31, 53.
179, «Dio ... Giacobbe»: *Esodo*, 3, 6.
180, «Non ... padrone»: *Genesi*, 24, 56.
180, «Vuoi ... Andrò»: *Ibid.*, 24, 58.
180, «Rebecca ... noi?»: *Ibid.*, 24, 64-65.
180, «"È il mio ... coprì»: *Ibid.*, 24, 65.
180, «Il servitore ... madre»: *Ibid.*, 24, 66-67.
180, «una nazione ... nazioni»: *Ibid.*, 35, 11.
181, «Dammi ... morirò!»: *Ibid.*, 30, 1.
181, «Elohim ... vergogna»: *Ibid.*, 30, 23.
181, «vendetta ... primogenitura»: *Ibid.*, 25, 33.
182, «Ecco ... primogenitura?»: *Ibid.*, 25, 32.
182, «Esaù ... primogenitura»: *Ibid.*, 25, 34.
182, «piantata ... cielo»: *Ibid.*, 28, 12.
182, «In verità ... sapevo»: *Ibid.*, 28, 16.
183, «ebbe ... cieli"»: *Ibid.*, 28, 17.
183, «la storia ... fuggire»: G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, cit., p. 228.
183, «fu ... grazia»: *Ibid.*, p. 231.
183, «nonostante ... l'incomprensibile»: *Loc. cit.*
183, «Alzati ... madre»: *Genesi*, 28, 2.
184, «molte ... asini»: *Ibid.*, 30, 43.
184, «Tutto ... mio»: *Ibid.*, 31, 43.
184, «come bottino di guerra»: *Ibid.*, 31, 26.
184, «Guardati ... male!»: *Ibid.*, 31, 24.
184, «Quando ... casa?»: *Ibid.*, 31, 37.
184, «Facciamo ... te!»: *Ibid.*, 31, 44.
184, «Giacobbe ... Isacco»: *Ibid.*, 31, 53.
185, «dèi»: *Ibid.*, 31, 32.
185, «Allora ... panno»: *1 Samuele*, 19, 13.
186, «Terrore di Isacco»: *Genesi*, 31, 42; 31, 53.
186, «Se il Dio ... scorsa»: *Ibid.*, 31, 42.
187, «Che il Dio ... noi!»: *Ibid.*, 31, 53.
187, «Dio del loro padre»: *Loc. cit.*
187, «Allora ... Isacco»: *Loc. cit.*
188, «uscì ... paese»: *Ibid.*, 34, 1.
188, «principe ... violò»: *Ibid.*, 34, 2.
188, «la sua anima ... ragazza»: *Ibid.*, 34, 3.
188, «Prendimi ... moglie»: *Ibid.*, 34, 4.
188, «se diventate ... voi»: *Ibid.*, 34, 15.
188, «diventeremo un solo popolo»: *Ibid.*, 34, 16.
189, «Simeone ... uscirono»: *Ibid.*, 34, 25-26.
189, «catturarono ... case»: *Ibid.*, 34, 29.
189, «Togliete ... vesti»: *Ibid.*, 35, 2.
190, «Allora ... Sichem»: *Ibid.*, 35, 4.
190, «Ripartirono ... perseguiti»: *Ibid.*, 35, 5.
190, «Ebbe ... angosciato»: *Ibid.*, 32, 8.
190, «I giorni ... fratello»: *Ibid.*, 27, 41.
190, «Quella ... solo»: *Ibid.*, 32, 23-25.
190, «sino all'aurora»: *Ibid.*, 32, 25.
191, «Qual è il tuo nome?»: *Ibid.*, 32, 28.
191, «Non sarai ... vinto»: *Ibid.*, 32, 29.
191, «Rivelami il tuo nome!»: *Ibid.*, 32, 30.
191, «Ho visto ... vita»: *Ibid.*, 32, 31.
191, «figli di Israele»: *Ibid.*, 32, 33.
191, «figli di Giacobbe»: *Ibid.*, 35, 5.
192, «Nel ventre ... grazia»: *Osea*, 12, 4-5.
192, «con ... uomini»: *Genesi*, 32, 29.
192, «il suo popolo»: *Michea*, 6, 2.

192, «Israele ... armenti]»: *Osea*, 12, 13.
193, «Arriva ... sogni»: *Genesi*, 37, 19.
194, «l'ora ... luogo»: *Bereshith Rabba*, LXXXIV, 11-12, in L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, cit., vol. II, 1983, p. 8.
194, «nel corpo ... volto»: *Genesi*, 39, 6.
194, «Iahvè ... faceva»: *Ibid*., 39, 23.
194, «Soltanto ... te»: *Ibid*., 41, 40.
195, «maestro dei sogni»: *Ibid*., 37, 19.
195, «Non sapete ... indovinare?»: *Ibid*., 44, 15.
195, «Anche ... Faraone»: *Ibid*., 44, 18.
195, «lo spirito di Dio»: *Ibid*., 41, 38.
195, «una proprietà ... Ramses»: *Ibid*., 47, 11.
195, «ogni ... Egitto»: *Ibid*., 46, 35.
195, «Lo imbalsamarono ... Egitto»: *Ibid*., 50, 26.
196, «La natura ... elezione»: J.D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, Yale University Press, New Haven-London, 1993, p. 154.
196, «Avevate ... bene»: *Genesi*, 50, 20.
197, «giovani ... Caldei»: *Daniele*, 1, 4.
197, «capire ... sogno»: *Ibid*., 1, 17.
197, «li trovava ... regno»: *Ibid*., 1, 20.
198, «sarete ... letamai»: *Ibid*., 2, 5.
198, «Non c'è ... re»: *Ibid*., 2, 10.
198, «La cosa ... carne»: *Ibid*., 2, 11.
198, «Ordinò ... Babilonia»: *Ibid*., 2, 12.
198, «la cosa del re»: *Ibid*., 2, 23.
199, «si prosternò ... profumi»: *Ibid*., 2, 46.
199, «governatore ... Babilonia»: *Ibid*., 2, 48.
199, «Non far ... l'interpretazione»: *Ibid*., 2, 24.
200, «"Quanti ... vita"»: *Genesi*, 47, 8-9.
200, «Non sarai ... vinto»: *Ibid*., 32, 29.
200, «tutti ... orecchie»: *Ibid*., 35, 4.
201, «i suoi ... stirpe»: *Ibid*., 46, 7.
201, «sessantasei ... Giacobbe»: *Ibid*., 46, 26.
201, «si gettò ... collo»: *Ibid*., 46, 29.
201, «Giacobbe ... faraone»: *Ibid*., 47, 7.
201, «i giorni ... padri»: *Ibid*., 47, 9.
201, «nel luogo ... Ramses»: *Ibid*., 47, 11.
201, «fruttificarono ... assai»: *Ibid*., 47, 27.
201, «nella grotta ... Mamre»: *Ibid*., 50, 13.
201, «amava ... vecchiaia»: *Ibid*., 37, 3.
201, «Chi sono questi?»: *Ibid*., 48, 8.
202, «"Padre ... so"»: *Ibid*., 48, 18.
202, «ciò ... giorni»: *Ibid*., 49, 1.
202, «schiumante come le acque»: *Ibid*., 49, 4.
202, «E Israele ... saputo»: *Ibid*., 35, 22.
202, «Allora ... ancora»: *Ibid*., 49, 4.
203, «Simeone ... torelli» *Ibid*., 49, 5-6.
203, «Che ... assemblea»: *Ibid*., 49, 6.
203, «Li disperderò in Israele»: *Ibid*., 49, 7.
203, «sino ... popoli»: *Ibid*., 49, 10.
203, «asino ossuto»: *Ibid*., 49, 14.
203, «un serpente sulla strada»: *Ibid*., 49, 17.
203, «una cerbiatta in libertà»: *Ibid*., 49, 21.
203, «un lupo che sbrana»: *Ibid*., 49, 27.
203, «Benedizioni ... *vulvae*»: *Ibid*., 49, 25.
203, «nella grotta ... tomba»: *Ibid*., 49, 30.
204, «L'acquisto ... Heth»: *Ibid*., 49, 32.
204, «Ho dato ... arco»: *Ibid*., 48, 22.
204, «nella parcella ... monete»: *Giosuè*, 24, 32.
204, «Mi avete ... casa»: *Genesi*, 34, 30.
204, «Ma si può ... meretrice?»: *Ibid*., 34, 31.
204, «Giuseppe ... Israele»: *Ibid*., 50, 2.
205, «poi ... giorni»: *Ibid*., 50, 3.
205, «Giuseppe ... imponente»: *Ibid*., 50, 7-9.
205, «È un lutto ... Egizi!>: *Ibid*., 50, 11.
205, «campo ... l'Ittita»: *Ibid*., 50, 13.
205, «Farete ... ossa!»: *Ibid*., 50, 25.

205, «e lo ... Egitto»: *Ibid.*, 50, 26.
205, «un nuovo ... Giuseppe»: *Esodo*, 1, 8.

VII. Mosè
209, «più numeroso ... noi»: *Ibid.*, 1, 9.
209, «il Faraone ... figlie!"»: *Ibid.*, 1, 22.
210, «divenne ... figlio»: *Ibid.*, 2, 10.
210, «andò ... sabbia»: *Ibid.*, 2, 12.
210, «Disse ... pozzo»: *Ibid.*, 2, 13-15.
211, «Allora ... dissetasse»: *Ibid.*, 2, 17.
211, «salvate dai pastori»: *Ibid.*, 2, 19.
211, «diede ... Seforah»: *Ibid.*, 2, 21.
211, «lunghi giorni»: *Ibid.*, 2, 23.
211, «il loro clamore ... Elohim»: *Loc. cit.*
211, «li riconobbe»: *Ibid.*, 2, 25.
211, «Perché ... cenere?»: *Ibid.*, 3, 3.
211, «Eccomi»: *Ibid.*, 3, 4.
212, «liberarlo ... Gebuseo»: *Ibid.*, 3, 8.
212, «Chi sono ... Israele?»: *Ibid.*, 3, 11.
212, «Elohim ... voi"»: *Ibid.*, 3, 14.
212, «procedere ... Iahvè»: *Ibid.*, 3, 18.
212, «vi manderà via»: *Ibid.*, 3, 20.
212, «Non partirete ... l'Egitto»: *Ibid.*, 3, 21-22.
212, «Abramo ... Harran»: *Genesi*, 12, 4b.
213, «il cespuglio ... fuoco»: *Esodo*, 3, 2.
213, «alzò gli occhi»: *Genesi*, 22, 13.
213, «dall'alto dei cieli»: *Ibid.*, 22, 11.
213, «*Dixit* ... visione»: *Esodo*, 3, 3.
213, «Sono ... Giacobbe»: *Ibid.*, 3, 6.
213, «popolo che è in Egitto»: *Ibid.*, 3, 7.
213, «Va'! ... Israele!»: *Ibid.*, 3, 10.
213, «tentò di ucciderlo»: *Ibid.*, 4, 24.
214, «Ora ... sangue»: *Ibid.*, 4, 25.
214, «lo lasciò»: *Ibid.*, 4, 26.
214, «A quanto ... Iahvè»: U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, trad. dall'ebraico di I. Abrahams, The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1997, p. 16.
215, «Poiché ... specie»: H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1913, p. 57.
215, «Allora ... primogenito!»: *Esodo*, 4, 22-23.
216, «è l'episodio ... l'Esodo»: R. Alter, in *The Hebrew Bible*, a cura di R. Alter, W.W. Norton & Company, New York-London, 2019, p. 228, nota 24.
217, «Chi è ... Israele»: *Esodo*, 5, 2.
218, «andate a vostre spese»: *Ibid.*, 5, 4.
218, «Sono ... Dio!"»: *Ibid.*, 5, 8.
219, «Avete reso ... Faraone»: *Ibid.*, 5, 21.
219, «Dal momento ... popolo!»: *Ibid.*, 5, 23.
220, «Vorremmo ... Dio»: *Ibid.*, 5, 3.
220, «*spiritualia* ... cieli»: *Lettera agli Efesini*, 6, 12.
221, «si indurì»: *Esodo*, 7, 22.
221, «segni ... d'Egitto»: *Ibid.*, 7, 3.
221, «Farò ... castighi»: *Ibid.*, 7, 4.
221, «Così ... Iahvè»: *Ibid.*, 7, 5.
222, «Pregate ... Iahvè»: *Ibid.*, 8, 4.
222, «la terra puzzava»: *Ibid.*, 8, 10.
223, «Se fin ... terra»: *Ibid.*, 9, 15-16.
223, «peccato ... dio»: *Ibid.*, 10, 16.
223, «Fino ... perduto?»: *Ibid.*, 10, 7.
223, «il Faraone ... paese!"»: *Ibid.*, 8, 21.
224, «Andremo ... dirà»: *Ibid.*, 8, 23.
224, «Se facciamo ... lapideranno?»: *Ibid.*, 8, 22.
224, «ma non troppo lontano»: *Ibid.*, 8, 24.
224, «Come ... faccia»: *Ibid.*, 10, 28-29.
225, «Giustizierò ... Iahvè!»: *Ibid.*, 12, 12.
225, «quando ... qui»: *Ibid.*, 11, 1.
225, «agnello ... anno»: *Ibid.*, 12, 5.
225, «Accadde ... morto»: *Ibid.*, 12, 29-30.
225, «chiamò ... beneditemi"»: *Ibid.*, 12, 31-32.

225, «Ecco ... vattene!»: *Genesi*, 12, 19.
226, «notte di veglia»: *Esodo*, 12, 42.
226, «in fretta»: *Ibid.*, 12, 11.
226, «un rito eterno»: *Ibid.*, 12, 17.
227, «La decima ... 27»: R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, Lecoffre-Gabalda, Paris, 1971, p. 344.
228, «La Pasqua ... altare»: *Ibid.*, p. 345.
228, «È un ... preislamici»: *Ibid.*, p. 346.
228, «saltati»: *Esodo*, 12, 13; 12, 23; 12, 27.
228, «Se la Pasqua ... Pasqua»: R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, cit., p. 346.
229, «Effettivamente ... 51-53»: *Ibid.*, p. 347.
229, «Il ricordo ... Iahvè»: *Ibid.*, p. 348.
230, «È un momento ... tende»: *Ibid.*, p. 346.
230, «Il costume ... (J)»: *Ibid.*, p. 348.
230, «Chiunque ... mio!»: *Esodo*, 13, 2.
230, «Non esiterai ... figli»: *Ibid.*, 22, 28.
232, «Quando ... figli»: *Ibid.*, 13, 14-15.
232, «Ogni ... nuca»: *Ibid.*, 13, 13.
233, «Partirono ... giustiziato»: *Numeri*, 33, 3-4.
234, «Che differenza ... stiro»: H. Binder, *Kafka-Kommentar*, Winkler, München, 1976, seconda ediz. ampliata 1982, p. 113.
234, «partirono»: *Numeri*, 33, 3.
234, «"Comunque ... volentieri"»: F. Kafka, *Der Verschollene*, a cura di J. Schillemeit, in *Kritische Ausgabe*, S. Fischer, Frankfurt a. M., 1983, p. 124.
235, «quasi senza limiti»: *Ibid.*, p. 394.
235, «L'unico ... trasporto»: *Ibid.*, pp. 415-16.
235, «Solo ... questo»: F. Kafka, *Tagebücher*, a cura di H.-G. Koch, M. Müller e M. Pasley, in *Kritische Ausgabe*, cit., 1990, p. 792.
235, «semplicemente ... padroni»: U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, cit., p. 161.
236, «Iahvè ... d'Israele»: *Esodo*, 14, 8.
236, «i figli ... loro»: *Ibid.*, 14, 10.
236, «È forse ... deserto?"»: *Ibid.*, 14, 10-11.
236, «Non è forse ... deserto»: *Ibid.*, 14, 12.
237, «I figli ... sinistra»: *Ibid.*, 14, 22.
237, «Il Signore ... sempre»: *Ibid.*, 15, 18.
237, «sino ... pietra»: *Ibid.*, 15, 5.
238, «Allora ... Rephidim»: *Ibid.*, 17, 8.
238, «Quando ... forte»: *Ibid.*, 17, 11.
238, «le mani ... pesanti»: *Ibid.*, 17, 12.
238, «per memoria nel libro»: *Ibid.*, 17, 14.
239, «Cancellerò ... cieli»: *Loc. cit.*
239, «Guerra ... generazione»: *Ibid.*, 17, 16.
239, «se qualcuno ... accettato»: J.D. Levenson, *Is there a Counterpart in the Hebrew Bible to New Testament Antisemitism*, «Journal of Ecumenical Studies», XXII, 2, 1985, p. 249.
239, «Non aborrirai ... fratello»: *Deuteronomio*, 23, 8.
240, «Se si esclude ... voluto»: E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1906, p. 346.
240, «di generazione in generazione»: *Esodo*, 17, 16.
241, «sposo di sangue»: *Ibid.*, 4, 25.
241, «offrì ... Elohim»: *Ibid.*, 18, 12.
241, «Mosè ... sera»: *Ibid.*, 18, 13.
241, «Che cos'è ... sera?»: *Ibid.*, 18, 14.
241, «Non è ... fai»: *Ibid.*, 18, 17.
241, «Mosè ... detto»: *Ibid.*, 18, 24.
241, «Poi Mosè ... paese»: *Ibid.*, 18, 27.
242, «È soltanto ... noi?»: *Numeri*, 12, 2.
242, «improvvisamente»: *Ibid.*, 12, 4.
242, «mi faccio ... sogno»: *Ibid.*, 12, 6.
242, «Lui ... enigmi»: *Ibid.*, 12, 7-8.
242, «Così ... andò»: *Ibid.*, 12, 9.
243, «si innamorò ... arrendesse»: Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, II, 10, 2.
243, «Mosè ... terra»: *Loc. cit.*
243, «rivoluzionare l'Egitto»: *Ibid.*, II, 11, 1.
243, «senza ... resistere»: *Loc. cit.*
244, «Oro ... pettorale»: *Esodo*, 25, 3-7.
244, «Mi faranno ... loro»: *Ibid.*, 25, 8.
244, «la testimonianza che ti darò»: *Ibid.*, 25, 21.

244, «opera di artisti»: *Ibid.*, 26, 1; 26, 31.
245, «respirato»: *Ibid.*, 31, 17.
245, «le due ... Dio» *Ibid.*, 31, 18.
245, «Facci ... noi»: *Ibid.*, 32, 1.
245, «Domani ... Iahvè!»: *Ibid.*, 32, 5.
245, «dieci parole»: *Deuteronomio*, 4, 13.
245, «in mezzo ... nebbia»: *Ibid.*, 5, 22.
245, «a voce ... nulla»: *Loc. cit.*
246, «le scrisse ... diede»: *Loc. cit.*
246, «Ecco ... d'Egitto!»: *Esodo*, 32, 4.
246, «La mattina ... giocare»: *Ibid.*, 32, 6.
246, «Che li stermini ... cieli»: *Deuteronomio*, 9, 14.
246, «perché ... sterminarvi»: *Ibid.*, 9, 25.
247, «suoi servitori ... Giacobbe»: *Ibid.*, 9, 27.
247, «Per timore ... promesso"»: *Ibid.*, 9, 28.
247, «Che cosa ... peccato?»: *Esodo*, 32, 21.
247, «Tu conosci ... male!»: *Ibid.*, 32, 22.
247, «Vide ... male»: *Genesi*, 6, 5.
247, «il popolo ... scatenato»: *Esodo*, 32, 25.
248, «Passate ... parente»: *Ibid.*, 32, 27.
248, «circa tremila uomini»: *Ibid.*, 32, 28.
248, «poiché ... benedizione»: *Ibid.*, 32, 29.
248, «E i figli ... Horeb»: *Ibid.*, 33, 6.
248, «Questi ... eseguire»: *Ibid.*, 36, 5.
248, «la gente ... troppo»: *Ibid.*, 36, 6-7.
249, «eterno ... lui»: *Ibid.*, 28, 43.
249, «Mosè ... terra»: *Levitico*, 9, 23-24.
250, «I figli ... tacque»: *Ibid.*, 10, 1-3.
250, «fuori dall'accampamento»: *Ibid.*, 10, 4.
250, «contro tutta la comunità»: *Ibid.*, 10, 6.
250, «rito ... l'impuro»: *Ibid.*, 10, 9-10.
250, «Iahvè ... Aronne»: *Ibid.*, 16, 1.
251, «Aronne ... deserto»: *Ibid.*, 16, 21-22.
251, «abiti di santità»: *Ibid.*, 16, 32.
251, «che raccoglieva ... Sabato»: *Numeri*, 15, 32.
251, «Allora ... Mosè»: *Ibid.*, 15, 35.
252, «a tre ... deserto»: *Esodo*, 3, 18.
252, «Chi ci darà ... l'aglio!»: *Numeri*, 11, 5.
252, «Perché ... Egitto?»: *Ibid.*, 11, 20.
253, «per umiliarti ... cuore»: *Deuteronomio*, 8, 2.
253, «è lui ... ricchezza»: *Ibid.*, 8, 18.
253, «andare ... dèi»: *Ibid.*, 8, 19.
253, «Vi disperderà ... condurrà»: *Ibid.*, 4, 27.
253, «era arsa ... brume»: *Ibid.*, 4, 11.
253, «non vedevate alcuna immagine»: *Ibid.*, 4, 12.
253, «per paura ... terra»: *Ibid.*, 4, 16-18.
254, «Per paura ... serva»: *Ibid.*, 4, 19.
254, «tutti ... cieli»: *Loc. cit.*
254, «crogiuolo di ferro»: *Ibid.*, 4, 20.
254, «per lui ... eredità»: *Loc. cit.*
255, «il meno ... popoli»: *Ibid.*, 7, 7.
255, «in oro ... Coperchio»: *Esodo*, 25, 18.
256, «L'ala ... ala»: *1 Re*, 6, 27.
256, «palme ... esterno»: *Ibid.*, 6, 29.
256, «Non ti forgerai ... inferiori»: *Esodo*, 20, 4.
256, «Quando ... lui»: *Numeri*, 7, 89.
256, «Inclinò ... vento»: *2 Samuele*, 22, 10-11.
257, «a nostra ... somiglianza»: *Genesi*, 1, 26.
257, «Perché ... iniquità?»: U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, cit., p. 407.
257, «prodotti dell'immaginazione»: *Ibid.*, p. 408.
257, «sono soltanto ... divinità»: *Loc. cit.*
257, «spada ... vita»: *Genesi*, 3, 24.
258, «Porta dei Cieli»: *Ibid.*, 28, 17.
258, «La nube ... Dimora»: *Esodo*, 40, 34.
259, «Quando ... spostamenti»: *Ibid.*, 40, 36-38.
259, «due ... anno»: *Numeri*, 9, 22.

259, «Osservano ... Mosè»: *Ibid*., 9, 23.
260, «Negli anelli ... tolte»: *Esodo*, 25, 15.
260, «Prenderai ... santa»: *Ibid*., 40, 9.
261, «Lo spirito ... unto»: *Isaia*, 61, 1.
261, «Mosè ... lui»: *Levitico*, 8, 30.
261, «prese ... destro»: *Ibid*., 8, 24.
261, «Prenderai ... altare»: *Esodo*, 29, 12.
262, «carne del desiderio»: U. Cassuto, *Biblical and Oriental Studies*, trad. dall'ebraico di I. Abrahams, The Magnes Press-The Hebrew University, Jerusalem, 1973, vol. I, p. 2.
262, «Perché ... sangue»: *Levitico*, 17, 11-12.
262, «*Sine* ... riscatto»: *Lettera agli Ebrei*, 9, 22.
263, «Tu separerai ... Santuario»: *Numeri*, 8, 14-19.
264, «Il concetto ... precisamente»: F. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, Dieterich, Leipzig, 1901, p. 37.
265, «il suo ... flagello»: *Esodo*, 30, 12.
265, «Il ricco ... Iahvè»: *Ibid*., 30, 15.
265, «Prenderai ... sovrappiù»: *Ibid*., 3, 47-48.
265, «che facevano ... Santuario»: *Ibid*., 3, 32.
265, «Non ci ... vuote!»: *Ibid*., 23, 15; 34, 20.
266, «Ogni primogenito ... riscatterai»: *Ibid*., 34, 20.
266, «non ritarderai ... succo»: *Ibid*., 22, 28.
266, «La loro ... io»: *Ezechiele*, 44, 28.
266, «servizio ... Incontro»: *Numeri*, 18, 21.
266, «Quando ... decima»: *Ibid*., 18, 26.
267, «un salario ... incontro»: *Ibid*., 18, 31.
267, «Ne mangerete ... piacimento»: *Loc. cit*.
267, «non profanerete ... morirete»: *Ibid*., 18, 32.
267, «Perché ... bere!»: *Ibid*., 20, 4.
267, «Allora ... Iahvè»: *Ibid*., 20, 6.
267, «ribelli»: *Ibid*., 20, 10.
268, «tutti ... giorni»: *Ibid*., 20, 29.
268, «La nostra ... leggero»: *Ibid*., 21, 5.
268, «come ... terreno»: *Esodo*, 16, 14.
268, «Allora ... Israele»: *Numeri*, 21, 6.
268, «Abbiamo peccato ... serpenti!»: *Ibid*., 21, 7.
268, «Fatti ... vivrà»: *Ibid*., 21, 8.
269, «fece ... Nechushtan»: *2 Re*, 18, 4.
270, «non ci fu ... Giuda»: *Ibid*., 18, 5.
270, «osservò ... Mosè»: *Ibid*., 18, 6.
270, «E così ... eterna»: *Giovanni*, 3, 14-15.
270, «Non angustiare ... guerra»: *Deuteronomio*, 2, 9.
270, «una pietra ... donna»: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, cit., vol. III, 1939, p. 352.
270, «il pozzo della lussuria»: *Ibid*., p. 382.
271, «il popolo ... Israele»: *Numeri*, 25, 1-3.
271, «davanti ... popolo»: *Ibid*., 25, 4.
271, «mentre ... Incontro»: *Ibid*., 25, 6.
271, «li trafisse ... Israele»: *Ibid*., 25, 8.
271, «mostrandosi ... gelosia»: *Ibid*., 25, 11.
271, «Mosè ... ucciso»: E. Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Deichert, Leip zig-Erlangen, 1922, pp. 49-50.
272, «Hanno scavato ... Shittim»: *Osea*, 5, 2.
272, «Questo ... religione»: E. Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, cit., p. 52.
272, «Potrebbe ... stesso»: J. Assmann, *Exodus*, Beck, München, 2015, p. 438.
273, «la popolazione ... no»: *Numeri*, 13, 18-20.
273, «come cavallette»: *Ibid*., 13, 33.
274, «Quando ... voi»: *Ibid*., 33, 51-56.
274, «uscire e tornare»: *Deuteronomio*, 31, 2.
274, «il suo ... scomparsa»: *Ibid*., 34, 7.
274, «Tu non ... Giordano»: *Ibid*., 31, 2.
274, «Iahvè ... Iahvè»: *Ibid*., 31, 3.
274, «Poi ... Israele»: *Ibid*., 31, 9.
274, «nell'anno ... Tabernacoli»: *Ibid*., 31, 10.
274, «davanti a tutto Israele»: *Ibid*., 31, 11.
274, «adoperarsi ... Legge»: *Ibid*., 31, 12.
275, «l'idea ... difficoltà»: G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, cit., p. 134.
275, «Allora ... parole!"»: *Esodo*, 24, 8.

275, «Iahvè ... ordini”»: *Deuteronomio*, 31, 14.
275, «Mosè ... Israele»: *Ibid*., 31, 22.
275, «dopo ... prescritto» :*Ibid*., 31, 29.
276, «Quando ... eredità»: *Ibid*., 32, 8-9.
276, «Lo trova ... piume»: *Ibid*., 32, 10-11.
276, «il tempo ... saliva»: *Giobbe*, 7, 19.
276, «la strana ... poetica»: G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, cit., p. 141.
276, «Come uva ... Israele»: *Osea*, 9, 10.
276, «potrai ... Iahvè»: *Deuteronomio*, 17, 15.
277, «come ... intorno»: *Ibid*., 17, 14.
277, «tutti ... vita»: *Ibid*., 17, 19.
277, «perché ... fratelli»: *Ibid*., 17, 20.
277, «Iahvè ... ascolterete!»: *Ibid*., 18, 15.
277, «Se il profeta ... paura!»: *Ibid*., 18, 22.
277, «Sono ... generazione»: *Esodo*, 20, 5.
278, «I padri ... colpe»: *Deuteronomio*, 24, 16.
279, «Queste ... porte»: *Ibid*., 6, 6 -9.
279, «quelle ... alleanza»: *Lettera agli Ebrei*, 9, 15.
279, «Ogni ... nulla»: *Deuteronomio*, 13, 1.
279, «Quando ... sicurezza»: *Ibid*., 12, 10.
279, «Non agirete ... tuo»: *Ibid*., 12, 8-9.
280, «tutte ... te»: *Ibid*., 20, 15.
280, «Ma le donne ... Dio»: *Ibid*., 20, 14.
280, «città ... eredità»: *Ibid*., 20, 16.
280, «vi insegnino ... Dio»: *Ibid*., 20, 18.
281, «Chi sacrifica ... *ḥerem*: *Esodo*, 22, 19.
281, «profeta»: *Deuteronomio*, 13, 2.
281, «anche ... predetto»: *Ibid*., 13, 3.
281, «tuo ... stesso»: *Ibid*., 13, 7.
281, «Andiamo ... ucciderlo»: *Loc. cit.*
281, «la tua mano»: *Ibid*., 13, 10.
281, «la mano ... morirà»: *Ibid*., 13, 10-11.
281, «regioni ... coltivate»: G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1951, p. 16.
282, «appare ... secondari»: *Ibid*., p. 17.
282, «un doloroso ... stranieri»: W. Caspari, *Was stand in Buch der Kriege Jahwes?*, «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», LIV, 1912, pp. 110-11.
282, «Divorerai ... te»: *Deuteronomio*, 7, 16.
282, «Quando ... sterminerebbe»: *Ibid*., 7, 1-4.
283, «potrai ... Israele»: *Ibid*., 32, 52.
283, «perché ... Tsin»: *Ibid*., 32, 51.
283, «lite»: *Esodo*, 17, 7.
283, «Allora ... Rephidim»: *Ibid*., 17, 8.
284, «Ricorda ... esausto»: *Deuteronomio*, 25, 17-18.
285, «Allorché ... dimenticarlo!»: *Ibid*., 25, 19.
285, «Ecco! ... moltiplicherai»: *Ibid*., 30, 15-16.
285, «Guarda ... antenati»: *Ibid*., 32, 49-50.
285, «Non è ... faccia»: *Ibid*., 34, 10.
286, «nella valle ... Beth-Peor»: *Ibid*., 34, 6.
286, «Nessuno ... oggi»: *Loc. cit.*
286, «Non potrai ... fiume»: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. III, cit., p. 422.
286, «No ... fiume»: *Loc. cit.*
286, «Un Egizio ... pastori»: *Esodo*, 2, 19.
287, «Arameo errante»: *Deuteronomio*, 26, 5.
287, «i sacerdoti ... Giordano»: *Giosuè*, 3, 17.
287, «gli mancò ... Israele»: *Ibid*., 5, 1.
287, «è invece ... Legge»: Giovanni Crisostomo, *Contro gli Ebrei*, 2, 2, 4.
288, «Quando ... frutto»: *Levitico*, 19, 23 -24.
288, «mangiarono ... Canaan»: *Giosuè*, 5, 12.
289, «nessuno straniero ne mangerà»: *Esodo*, 12, 43.
289, «Quando ... circoncisione»: Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*, trad. di S. Munk, Verdier, Paris, 1979, p. 581.
289, «Credo ... possibile»: *Ibid*., p. 606.
289, «Questo ... concupiscenza»: *Loc. cit.*
290, «La circoncisione ... duro»: *Ibid*., pp. 606 - 607.
290, «alleanza ... Dio»: *Ibid*., p. 607.
290, «Questo ... primo»: *Loc. cit.*

290, «Non passeremo ... maestra»: *Numeri*, 20, 17.
290, «tuo fratello Israele»: *Ibid.*, 20, 14.
291, «Allora ... città»: *Ibid.*, 21, 2-3.
291, «Lo sconfissero ... paese»: *Ibid.*, 21, 35.
291, «Ora ... campagna»: *Ibid.*, 22, 4.
291, «Sarà ... ordinato»: *Deuteronomio*, 6, 25.
291, «buon paese»: *Ibid.*, 8, 7.
291, «paese ... montagna»: *Loc. cit.*
292, «fra i serpenti ... scorpioni»: *Ibid.*, 8, 15.
292, «pane troppo leggero»: *Numeri*, 21, 5.
292, «non lasciò scampare nessuno»: *Giosuè*, 10, 30.
292, «Votò ... Israele»: *Ibid.*, 10, 40.
292, «tornò ... Gilgal»: *Ibid.*, 10, 43.
292, «in una volta sola»: *Ibid.*, 10, 42.
292, «Una nazione ... adolescente»: *Deuteronomio*, 28, 49-50.
293, «La donna ... porte»: *Ibid.*, 28, 56-57.
293, «resto d'Israele»: *Isaia*, 10, 20.
293, «non resterete ... cieli)»: *Deuteronomio*, 28, 62.
293, «Accadrà ... vita»: *Ibid.*, 28, 63-66.
294, «dissimularlo ... bagagli»: *Giosuè*, 7, 11.
294, «Avevo visto ... sotto»: *Ibid.*, 7, 21.
294, «Giosuè ... oggi»: *Ibid.*, 7, 24-26.
294, «popolo ... mare»: *Ibid.*, 11, 4.
294, «furono prese ... Mosè»: *Ibid.*, 11, 19-20.
295, «Giosuè ... guerra»: *Ibid.*, 11, 23.
295, «seguendo ... Mosè»: *Ibid.*, 14, 2.
295, «quanto ... oggi»: *Ibid.*, 15, 63.
295, «servivano altri dèi»: *Ibid.*, 24, 2.
295, «abitato ... giorni»: *Ibid.*, 24, 7.
295, «la quiete ... intorno»: *Ibid.*, 23, 1.
295, «buona ... effetto»: *Ibid.*, 23, 14.
295, «cattiva ... terra»: *Ibid.*, 23, 15.
296, «Scomparirete ... dato»: *Loc. cit.*
296, «Poi ... nutrite»: *Ibid.*, 24, 13.
296, «sotto ... Iahvè»: *Ibid.*, 24, 26.
296, «da testimone ... noi»: *Ibid.*, 24, 27.
296, «Povero ... deserto»: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. III, cit., p. 464.
296, «risalire ... spalancate»: *Ibid.*, p. 125.

VIII. Uno spettro non redento

299, «che non ... abbastanza»: Lettera di W. Benjamin a G. Adorno del 9 ottobre 1935, in *Briefwechsel 1930-1940*, a cura di Ch. Gödde e H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005, p. 244.
299, «chi non ... perdere»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in *Studienausgabe*, S. Fischer, Frankfurt a. M., vol. IX, a cura di A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey, 1974, p. 503.
300, «risvegliare ... cattolica»: *Ibid.*, p. 504.
300, «Sottrarre ... appartiene»: *Ibid.*, p. 459.
301, «nevrosi dell'umanità»: *Ibid.*, p. 504.
302, «Di questo ... Egizio»: *Ibid.*, p. 465.
302, «Una prova ... sospesa»: *Ibid.*, p. 467.
302, «Per la seconda ... riannodarsi»: *Ibid.*, pp. 485-86.
302, «Una prosecuzione ... questo»: *Ibid.*, p. 502.
302, «Verosimilmente ... scriverlo»: *Ibid.*, pp. 504-505.
303, «Nella certezza ... anni»: *Ibid.*, p. 506.
303, «molti ... Israele»: *Ibid.*, p. 507.
303, «Le brave ... me»: *Loc. cit.*
303, «I rivolgimenti ... opera»: *Loc. cit.*
304, «Alle ben note ... distinguere»: *Ibid.*, p. 501.
304, «Tutte ... lontana»: *Loc. cit.*
304, «Davanti ... piede»: *Ibid.*, p. 507.
305, «spesso letterale»: *Ibid.*, p. 550.
305, «come ... ebraico»: *Loc. cit.*
305, «So ... riserve»: *Loc. cit.*
305, «Non ero ... lavoro»: *Loc. cit.*
305, «tracce mnestiche»: *Ibid.*, p. 548.
305, «Gli uomini ... ucciso»: *Ibid.*, pp. 547-48.
305, «In realtà ... volte»: *Ibid.*, p. 550.

305, «ciò che è ... pericoloso»: *Loc. cit.*
306, «come uno ... liberato»: *Loc. cit.*
306, «Ci sono ... abbastanza»: *Ibid.*, p. 551.
306, «L'opera ... estranea»: *Loc. cit.*
306, «nell'idea ... dimenticata»: *Ibid.*, p. 575.
306, «non sapendo ... ozio»: Lettera di S. Freud a A. Zweig del 30 settembre 1934, in *Briefe 1873-1939*, a cura di E. e L. Freud, S. Fischer, Frankfurt a. M., 1980, p. 436.
307, «Ho subito ... *storico*»: *Loc. cit.*
307, «Di fronte ... perenne»: *Loc. cit.*
307, «In una corrispondenza ... indovinato»: Lettera di S. Freud A. Zweig del 9 aprile 1935, *ibid.*, p. 439.
307, «seguace ... appassionato»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 509.
307, «forse ... generazioni»: *Loc. cit.*
308, «lo scultore ... Tell el-Amarna»: *Ibid.*, p. 509, nota 1.
308, «urtante e pericoloso»: *Ibid.*, p. 550.
308, «romanzo storico»: Lettera di S. Freud a A. Zweig del 30 settembre 1934, in *Briefe 1873-1939*, cit., p. 436.
309, «spettro ... *unerlöst*)»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 550.
309, «Mosè ha creato l'Ebreo»: Lettera di S. Freud a A. Zweig del 30 settembre 1934, in *Briefe 1873-1939*, cit., p. 436.
309, «È stato ... Ebrei»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 553.
310, «progresso nella spiritualità»: *Ibid.*, p. 557.
310, «altezze ... antichità»: *Ibid.*, p. 579.
310, «lo stesso ... nevrotico-ossessive»: *Loc. cit.*
310, «Questa ... presupposto»: *Ibid.*, p. 560.
311, «presa ... sensibile»: *Loc. cit.*
311, «un'invenzione particolarmente maldestra»: *Ibid.*, p. 494.
312, «Un Israelita ... Iahvè»: *Loc. cit.*
312, «diventato una potenza universale»: *Ibid.*, p. 472.
312, «Questo ... monoteismo»: *Loc. cit.*
313, «creato l'Ebreo»: Lettera di S. Freud a A. Zweig del 30 settembre 1934, in *Briefe 1873-1939*, cit., p. 436.
314, «progresso nella spiritualità»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 557.
314, «verità e giustizia»: *Ibid.*, p. 508.
314, «Io sono ... sono»: *Esodo*, 3, 14.
315, «Il sacro ... primordiale»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 567.
316, «Il primato ... alto»: *Ibid.*, p. 561.
317, «Come se ... creduto!»: S. Freud, *Brief an Romain Rolland*, in *Gesammelte Werke*, a cura di A. Freud, S. Fischer, Frankfurt a. M., vol. XVI, 1999, pp. 251-52.
317, «pensieri ... sfuggita»: Lettera di W. Benjamin a G. Adorno del 9 ottobre 1935, in *Briefwechsel 1930-1940*, cit., p. 244.
318, «Così facendo ... contenuto»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 547.
319, «Dopo tutta ... ucciso»: *Ibid.*, pp. 547-48.
319, «curiosamente ... alcuna»: *Ibid.*, p. 537.
321, «per dirla ... *kaputt*»: Y.H. Yerushalmi, *Freud's Moses*, Yale University Press, New Haven-London, 1991, p. 82.
321, «Ecco ... lui»: S. Freud, *Totem und Tabu*, in *Studienausgabe*, vol. IX, cit., p. 424.
322, «Dopo tutta questa discussione»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 548.
322, «Il crimine ... padre»: S. Freud, *Totem und Tabu*, cit., p. 437.
322, «il contenuto di verità»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 568.
322, «odio perenne»: Lettera di S. Freud a A. Zweig del 30 settembre 1934, in *Briefe 1873-1939*, cit., p. 436.
322, «Tutta ... Aronne»: *Numeri*, 14, 10.
322, «Mancò ... lapidassero»: *Esodo*, 17, 4.
322, «hanno ... compiere»: S. Freud, *Totem und Tabu*, cit., p. 443.
323, «privilegio ... logico»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 548.
323, «odio perenne»: Lettera di S. Freud a A. Zweig del 30 settembre 1934, in *Briefe 1873-1939*, cit., p. 436.
324, «è diventato»: *Loc. cit.*
325, «odio perenne»: *Loc. cit.*
326, «ipotesi ... assassinio»: S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, in *Studienausgabe*, vol. IX, cit., p. 52.
326, «grande ... verità»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 515.
326, «per decenni»: *Loc. cit.*
326, «orda primordiale»: S. Freud, *Totem und Tabu*, cit., p. 426, nota 2.
327, «Perciò ... uomini»: Ch. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Penguin, London, 2004, p. 659.
327, «conseguenza ... Darwin»: S. Freud, *Totem und Tabu*, cit., p. 426.
328, «Un branco ... paterno»: J.J. Atkinson, *Primal Law*, in *Social Origins by A. Lang and Primal Law by J.J. Atkinson*, Longmans, Green, and Co., London, New York, Bombay, 1903, pp. 220-21.
328, «Nel corso ... trova»: J.W. Goethe, *Israel in der Wüste*, in *West-östlicher Divan*, cit., p. 514.
329, «carattere ... religiosi»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 548.
330, «progresso nella spiritualità»: *Ibid.*, p. 557.
330, «odio perenne»: Lettera di S. Freud a A. Zweig del 30 settembre 1934, in *Briefe 1873-1939*, cit., p. 436.

330, «Non credo ... “collettivo”»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 577.
331, «Una tradizione ... spiegarlo»: *Ibid.*, p. 548.
331, «psicolamarckismo»: Y.H. Yerushalmi, *Freud’s Moses*, cit., p. 30.
331, «Il contenuto ... umanità»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 577.
331, «nel tuo ... strade»: Eraclito, 14[A 55] (trad. di G. Colli).
333, «un piccolo ... territorio»: Ch. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, cit., p. 118.
333, «la credenza ... dèi»: *Loc. cit.*
333, «sopravvivere ... azione»: S. Freud, *Totem und Tabu*, cit., p. 440.
333, «restare ... alcuna»: *Loc. cit.*
334, «un processo ... trattamento»: *Loc. cit.*
334, «realtà ... di fatto»: *Ibid.*, p. 442.
334, «la nevrosi ... primitivi?»: *Loc. cit.*
335, «Dobbiamo ... nevrotico»: *Ibid.*, p. 443.
335, «Quale ... perseguitato?»: *Atti degli apostoli*, 7, 52.
335, «Siete ... profeti»: *Matteo*, 23, 31.
336, «straniero»: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, cit., p. 488.
336, «concessione»: *Ibid.*, p. 489.
336, «Non è ... straiero»: *Ibid.*, p. 488.
337, «sviluppo ... superiore»: *Ibid.*, p. 513.
337, «Sono ... Giacobbe»: *Esodo*, 3, 6.
337, «odio perenne»: Lettera di S. Freud a A. Zweig del 30 settembre 1934, in *Briefe 1873-1939*, cit., p. 436.
338, «la fonte ... religiosità»: S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in *Studienausgabe*, vol. IX, cit., p. 197.
338, «Una bambola ... l’oceano?»: *The Gospel of Sri Ramakrishna*, a cura di Swami Nikhilananda, Ramakrishna-Vivekananda Center, New York, 1952, p. 197.
338, «Non si attenda ... strada»: Lettera di R. Rolland a S. Freud del 20 luglio 1929, in *Briefe 1873-1939*, cit., p. 406.
338, «La mistica ... mistica»: *Loc. cit.*
338, «Io stesso ... “oceanico”»: S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, cit., p. 198.
339, «Possiamo ... nette»: *Loc. cit.*
339, «Mistica ... Es»: S. Freud, *Ergebnisse, Ideen, Probleme*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XVII, 1999, p. 152.
340, «la cruda ... “antisemitismo”»: J.D. Levenson, *Is there a Counterpart in the Hebrew Bible to New Testament Antisemitism*, cit., p. 248, nota 17.
340, «odio perenne»: Lettera di S. Freud a A. Zweig del 30 settembre 1934, in *Briefe 1873-1939*, cit., p. 436.

IX. Le prime generazioni
343, «Il soffio ... Acque»: *Genesi*, 1, 2.
343, «Non sei tu ... drago?»: *Isaia*, 51, 9.
343, «Ero lì ... acque»: *Proverbi*, 8, 27.
343, «Elohim ... così»: *Genesi*, 1, 7.
344, «in mezzo alle acque»: *Ibid.*, 1, 6.
344, «separi ... acque»: *Ibid.*, 1, 7.
344, «buono»: *Ibid.*, 1, 3.
344, «abisso»: *Ibid.*, 1, 2.
345, «si abbracciarono ... strettamente»: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. I, cit., p. 14.
345, «fu il solo ... unificanti»: *Loc. cit.*
345, «Colui ... Rosso]»: *Isaia*, 63, 12.
345, «Elohim ... buono»: *Genesi*, 1, 12.
345, «le vie ... tortuose»: Th. Jacobsen, *Mesopotamia*, in H. e H.A. Frankfort, J.A. Wilson, Th. Jacobsen, *Before Philosophy*, Penguin, Harmondsworth, 1949, p. 159.
346, «il bacino ... cardinali»: R. Guénon, *Le Roi du Monde*, cit., p. 75.
346, «i simboli ... dipendono»: R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962, p. 36.
347, «ordine di esistenza»: *Loc. cit.*
347, «ogni ... loro»: *Ibid.*, p. 54.
347, «il simbolismo ... esatta»: *Loc. cit.*
347, «di origine “non umana”»: *Ibid.*, p. 35.
349, «Iahvè ... plasmato»: *Genesi*, 2, 8.
349, «per coltivarlo e custodirlo»: *Ibid.*, 2, 15.
349, «gradevoli ... mangiare»: *Ibid.*, 2, 9.
349, «Da ogni ... mangiare»: *Ibid.*, 2, 16.
349, «del bene e del male»: *Ibid.*, 2, 17.
350, «diventato ... noi»: *Ibid.*, 3, 22.
350, «evitare ... sempre»: *Loc. cit.*
351, «era piacevole ... contemplare»: *Ibid.*, 3, 6.
351, «Seppero ... nudi»: *Ibid.*, 3, 7.
351, «Cucirono ... fianchi»: *Loc. cit.*
352, «a sua immagine»: *Ibid.*, 1, 27.
352, «un aiuto ... lui»: *Ibid.*, 2, 18.

352, «Questa volta ... carne»: *Ibid.*, 2, 23.
353, «Facciamo ... somiglianza»: *Ibid.*, 1, 26.
354, «*Eritis* ... dèi»: *Ibid.*, 3, 5.
354, «*phronimótatos* ... ragionare»: *Ibid.*, 3, 1.
354, «Ti immagini ... te?»: *Salmi*, 50, 21.
355, «Nell'ambiente ... Oriente»: U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, cit., vol. I, 1998, p. 83.
356, «La Torah ... stessi»: *Ibid.*, p. 39.
356, «ogni ... cieli»: *Genesi*, 2, 20.
356, «per vedere ... chiamati»: *Ibid.*, 2, 19.
356, «l'uomo ... vivente»: *Ibid.*, 3, 20.
357, «Adamo ... Seth»: *Ibid.*, 4, 25.
357, «Uccidimi ... ucciderti»: *Vita Adae et Evae*, 3.
358, «Ho generato ... Signore»: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. I, cit., p. 105.
358, «Ho acquisito ... Iahvè»: *Genesi*, 4, 1.
358, «offrì ... grasso»: *Ibid.*, 4, 4.
358, «dopo ... Iahvè»: *Ibid.*, 4, 3.
358, «i primogeniti ... grasso»: *Ibid.*, 4, 4.
359, «provò ... incupì»: *Ibid.*, 4, 5.
359, «Perché sei ... dominarlo?»: *Ibid.*, 4, 6-7.
359, «Il tuo ... dominerà»: *Ibid.*, 3, 16.
359, «Caino ... uccise»: *Ibid.*, 4, 8.
360, «primogeniti ... grasso»: *Ibid.*, 4, 4.
360, «dopo un certo tempo»: *Ibid.*, 4, 3.
360, «i primogeniti ... grasso»: *Ibid.*, 4, 4.
360, «tutte le bestie ... puri»: *Ibid.*, 8, 20.
360, «frutti della terra»: *Ibid.*, 4, 3.
361, «L'Agnello ... sgozza?»: S. Weil, *Cahiers*, in *Œuvres complètes*, vol. VI, tomo IV, cit., p. 350.
362, «Il sacrificio ... maledetto»: R. Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Gallimard, Paris, 1945, p. 147.
362, «Va' via!»: *Genesi*, 12, 1.
362, «prodotti ... 5)»: U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, vol. I, cit., p. 205.
363, «La mia colpa ... porti»: *Genesi*, 4, 13.
363, «perché ... incontri»: *Ibid.*, 4, 15.
363, «che non ha ... giogo»: *Deuteronomio*, 21, 3.
363, «Lì ... torrente»: *Ibid.*, 21, 4.
363, «Poi ... Iahvè»: *Ibid.*, 21, 6-9.
364, «Se sapeste ... innocenti»: *Matteo*, 12, 7.
364, «sangue innocente»: *Deuteronomio*, 21, 8.
365, «Le nostre ... sangue»: *Ibid.*, 21, 7.
365, «Ho ucciso .. piaga»: *Genesi*, 4, 23.
365, «Caino ... sette»: *Ibid.*, 4, 24.
366, «figli ... belle»: *Ibid.*, 6, 2.
366, «Allora ... anni"»: *Ibid.*, 6, 3.
367, «figlie ... scelsero»: *Ibid.*, 6, 2.
367, «uno ... Pentateuco»: U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, vol. I, cit., p. 291.
367, «messaggeri di Dio»: *Ibid.*, p. 292.
367, «congrega ... servirlo»: *Ibid.*, p. 293.
367, «demoni ... distruttori»: *Ibid.*, p. 294.
367, «i demoni procreano»: *Loc. cit.*
367, «e le presero come mogli»: *Genesi*, 6, 2.
367, «la formula ... legale»: U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, vol. I, cit., p. 294.
367, «la malvagità dell'uomo»: *Genesi*, 6, 5.
367, «Iahvè ... cuore»: *Ibid.*, 6, 6.
368, «ogni ... *suam*»: *Ibid.*, 6, 12.
368, «Il sonno ... chiasso»: *Le Poème d'Atrahasîs, ou du Supersage*, in J. Bottéro e S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Gallimard, Paris, 1993, p. 555.
368, «uomo ... perfetto»: *Genesi*, 6, 9.
368, «un'arca ... cipresso»: *Ibid.*, 6, 14.
368, «Disposi ... montagna»: *Gilgamesh*, XI, in *Myths from Mesopotamia*, a cura di S. Dalley, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 114.
368, «sentendo ... officiante»: *Loc. cit.*
368, «costruì ... altare»: *Genesi*, 8, 20.
369, «sentì ... giovinezza"»: *Ibid.*, 8, 21.
369, «Tutto ... sangue»: *Ibid.*, 9, 3-4.
369, «principalmente ... dono»: R. de Vaux, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, Gabalda, Paris, 1964, p. 36.
370, «Quando ... Iahvè»: *Levitico*, 1, 2-3.

371, «Tutto ... Iahvè»: *Ibid*., 3, 16.
371, «colui che capisce tutto»: *Enuma Elish*, in *Myths from Mesopotamia*, cit., p. 234.
372, «Fino ... fiumi»: *Gilgamesh*, XI, 193-94, in J. Bottéro e S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, cit., p. 575.
372, «sul bordo del mare»: *Gilgamesh*, X, in *Myths from Mesopotamia*, cit., p. 150.
372, «Quando ... mani»: *Loc. cit.*
372, «Indossa ... bagnata»: *Loc. cit.*
372, «Che i tuoi ... testa»: *Ecclesiaste*, 9, 8.
372, «Io ... Uruk»: *Gilgamesh*, X, in *Myths from Mesopotamia*, cit., p. 151.
373, «l'ovile»: *Gilgamesh*, XI, in *Myths from Mesopotamia*, cit., p. 119.
373, «città ... meretrici»: *Erra*, IV, in *Myths from Mesopotamia*, cit., p. 305.
373, «Ma ora ... notti»: *Gilgamesh*, XI, in *Myths from Mesopotamia*, cit., p. 116.
373, «La morte ... morte»: *Ibid*., p. 117.
373, «il segreto degli dèi»: *Ibid*., p. 118.
373, «La riporterò ... Uruk»: *Ibid*., p. 119.
373, «un serpente ... via»: *Loc. cit.*
373, «si sedette ... nulla»: *Loc. cit.*
374, «Ti guardo ... mie»: *Ibid*., p. 109.
374, «l'oggetto ... male»: *Genesi*, 6, 5.
374, «Non ricomincerò ... uomo»: *Ibid*., 8, 21.
374, «L'oggetto ... giovinezza»: *Loc. cit.*
374, «Estate ... cesseranno»: *Ibid*., 8, 22.
375, «Elohim ... Noè»: *Ibid*., 8, 1.
375, «sgorgarono ... cieli»: *Ibid*., 7, 11.
375, «Fra tutti ... femmina»: *Ibid*., 6, 19.
375, «Entra ... femmina»: *Ibid*., 7, 1-2.
376, «Depongo ... te»: *Ibid*., 9, 13.
376, «Anu ... figlia"»: *Enuma Elish*, VI, 86-87, in E. van Wolde, *One Bow or Another?*, «Vetus Testamentum», LXIII, 1, 2013, p. 136.
377, «tutti ... cieli»: *Genesi*, 9, 2.
377, «tutte ... puri»: *Ibid*., 8, 20.
377, «Fece ... altare»: *Loc. cit.*
378, «Non ... uomo»: *Ibid*., 8, 21.
378, «terrore e spavento»: *Ibid*., 9, 2.
378, «autorità»: *Ibid*., 1, 26.
378, «erba verde»: *Ibid*., 9, 3.
378, «Non mangerete ... sangue»: *Ibid*., 9, 4.
378, «Perché ... l'uomo»: *Ibid*., 9, 6.
379, «l'oggetto ... giovinezza»: *Ibid*., 8, 21.
379, «patto» *Ibid*., 9, 9.
380, «razza di filosofi»: Teofrasto, in Porfirio, *De abstinentia*, II, 26, 3.
380, «brahmani dell'India»: Megastene, in Clemente, *Stromateis*, I, 15, 72.
380, «Sacrificano ... rifiuteremmo»: Teofrasto, in Porfirio, *De abstinentia*, II, 26, 1.
380, «Furono ... desiderio»: *Ibid*., II, 26,4.
380, «Di fatto ... orrore»: *Ibid*., II, 26, 2.
380, «di giorno ... preghiere»: *Ibid*., II, 26, 3.
381, «L'olocausto ... brucerà»: *Levitico*, 6, 2.
381, «Non ricomincerò ... uomo»: *Genesi*, 8, 21.
381, «perpetuo ... ininterrotto»: R.K. Yerkes, *Sacrifice*, Charles Scribner's Sons, New York, 1952, p. 140.
381, «un torello ... perfetti»: *Numeri*, 19, 36.
381, «non farete ... servile»: *Ibid*., 29, 35.
381, «Rito ... abiterete»: *Levitico*, 3, 17.
382, «Iahvè ... puro"»: *Ibid*., 6, 1-4.
384, «Voglio ... olocausti»: *Osea*, 6, 6.
384, «*Misericordiam ... sacrificium*»: *Matteo*, 9, 13.
384, «esattori e peccatori»: *Ibid*., 9, 11.
384, «Infatti ... peccatori»: *Ibid*., 9, 13.
384, «Se sapeste ... innocenti»: *Ibid*., 12, 7.
385, «Qui c'è ... Tempio»: *Ibid*., 12, 6.
385, «esattori e peccatori»: *Ibid*., 9, 11.
385, «Se sapeste ... innocenti»: *Ibid*., 12, 7.
386, «avendo ... *manducare*»: *Ibid*., 12, 1.
386, «Ecco ... Sabato»: *Ibid*., 12, 2.
386, «Quando ... colpa?»: *Ibid*., 12, 3-5.
386, «Vi dico ... Tempio»: *Ibid*., 12, 6.
387, «uomo della terra»: *Genesi*, 9, 20.

387, «Cam ... fuori»: *Ibid*., 9, 22.
387, «apprese ... giovane»: *Ibid*., 9, 24.
387, «Maledetto ... schiavi!»: *Ibid*., 9, 25.
388, «il Dio di Sem»: *Ibid*., 9, 26.
388, «espandersi»: *Ibid*., 9, 27.
388, «nelle tende di Sem»: *Loc. cit*.
389, «Tutta ... parlare»: *Ibid*., 11, 1.
390, «Facciamoci ... terra»: *Ibid*., 11, 4.
390, «le donne ... mattoni»: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. I, cit., p. 179.
391, «labbro ... *electum*»: *Sofonia*, 3, 9.
391, «con una ... *uno*»: *Loc. cit.*
391, «Quando ... rimasero»: *Genesi*, 11, 2.
392, «Se cominciano ... fare»: *Ibid*., 11, 6.
392, «la testa nei cieli»: *Ibid*., 11, 4.
392, «Kush ... Iahvè"»: *Ibid*., 10, 8-9.
393, «costruì Ninive»: *Ibid*., 10, 11.
393, «lla grande città»: *Ibid*., 10, 12.
393, «colui ... Dio»: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. V, cit., p. 198.
394, «Per questo ... Iahvè"»: *Genesi*, 10, 9.
394, «il *Libro* ... cielo"»: M.J. Darmesteter, *La flèche de Nemrod en Perse et en Chine*, «Journal Asiatique», serie VIII, 5, 1885, p. 220.
395, «L'imperatore ... folgorato»: Se-Ma Ts'ien, *Les Mémoires historiques*, a cura di É. Chavannes, Adrien-Maisonneuve, Paris, vol. I, 1967, p. 198.
395, «acqua sacra»: *Anzu*, I, in *Myths from Mesopotamia*, cit., p. 205.
395, «nato ... sega»: *Ibid*., p. 206.
396, «Prenderò ... dèi»: *Ibid*., p. 207.
396, «spiccò ... nascose»: *Loc. cit.*
396, «i riti ... silenzio»: *Loc. cit.*
396, «Sovrana ... Dei»: *Ibid*., p. 211.
396, «superbo amato»: *Loc. cit.*
396, «decidere l'ora»: *Anzu*, II, in *Myths from Mesopotamia*, cit., p. 212.
396, «prenderlo ... notizie»: *Loc. cit.*
396, «mantello ... montagna»: *Ibid*., p. 213.
397, «Un silenzio ... cessò»: *Ibid*., p. 215.
397, «Perché ... ostile?»: *Ibid*., p. 219.
397, «li fece ... Canaan»: *Genesi*, 11, 31.
398, «altri dèi»: *Giosuè*, 24, 2.

X. Ezechiele vede
401, «in mezzo ai deportati»: *Ezechiele*, 1, 1.
401, «Il cielo si aprì»: *Loc. cit.*
401, «Avevano ... umana»: *Ibid*., 1, 5.
401, «braci incandescenti»: *Ibid*., 1, 13.
401, «cerchi ... occhi»: *Ibid*., 1, 19.
401, «udì ... accampamento»: *Ibid*., 1, 24.
401, «andavano ... camminando»: *Ibid*., 1, 12.
402, «casa di ribellione»: *Ibid*., 2, 6.
402, «seduto su scorpioni»: *Loc. cit.*
402, «Apri ... darò»: *Ibid*., 2, 8.
402, «Allora ... rotolo»: *Ibid*., 3, 2.
403, «felice ... filosofici»: S. Schama, *The Story of the Jews*, cit., p. 23.
403, «incensare ... stranieri»: *Geremia*, 44, 3.
403, «Prenderò ... peste»: *Ibid*., 44, 12-13.
403, «La parola ... sventura»: *Ibid*., 44, 16-17.
404, «Ho giurato ... d'Egitto»: *Ibid*., 44, 26.
404, «né per lui ... essa»: *Ezechiele*, 29, 18.
405, «Ecco ... me»: *Ibid*., 29, 19-20.
405, «la colpa ... seguirlo»: *Ibid*., 29, 16.
406, «A chi ... grandezza?»: *Ibid*., 31, 2.
406, «Tra le sue ... nazioni»: *Ibid*., 31, 6.
406, «Nessun ... bellezza»: *Ibid*., 31, 8.
406, «lo invidiavano ... Dio»: *Ibid*., 31, 9.
406, «la sua ... altezza»: *Ibid*., 31, 10.
406, «nelle mani ... malvagio»: *Ibid*., 31, 11.
406, «tra i suoi ... campagna»: *Ibid*., 31, 13.
406, «Perché ... abisso»: *Ibid*., 31, 14.

406, «ho fatto ... l'abisso»: *Ibid.*, 31, 15.
407, «tutti ... consolati»: *Ibid.*, 31, 16.
407, «A chi ... spada»: *Ibid.*, 31, 18.
407, «Saresti ... altri?»: *Ibid.*, 32, 19.
407, «con tutto ... viventi»: *Ibid.*, 32, 27.
407, «diffuso ... viventi»: *Ibid.*, 32, 32.
407, «principi ... Sidoni»: *Ibid.*, 32, 30.
408, «Risvegliati ... riscattati?»: *Isaia*, 51, 9-10.
408, «un grande ... fatti"»: *Ezechiele*, 29, 3.
408, «metterò ... canali»: *Ibid.*, 29, 4.
408, «in pasto ... cielo»: *Ibid.*, 29, 5.
408, «Poiché ... canali!»: *Ibid.*, 29, 10.
409, «Ti sei seduta ... deserto»: *Geremia*, 3, 2.
409, «sporchi idoli»: *Ezechiele*, 37, 23; 6, 13; 8, 10.
409, «nella bramosia ... vento»: *Geremia*, 2, 24.
409, «Amo ... loro»: *Ibid.*, 2, 25.
410, «Perché ... te»: *Ibid.*, 2, 31.
410, «Tu ... me»: *Ibid.*, 3, 1.
410, «Su ... posseduta?»: *Ibid.*, 3, 2.
410, «si prostituiva ... verde»: *Ibid.*, 3, 6.
410, «commetteva ... legno»: *Ibid.*, 3, 9.
410, «esposta ... campagna»: *Ezechiele*, 16, 5.
410, «in mezzo ... Cresci!"»: *Ibid.*, 16, 6-7.
411, «Sei cresciuta ... coperta»: *Ibid.*, 16, 7-14.
411, «Hai confidato ... sua»: *Ibid.*, 16, 15.
411, «Ti sei ... esse»: *Ibid.*, 16, 17.
411, «li hai ... loro»: *Ibid.*, 16, 21.
411, «non hai ... sangue»: *Ibid.*, 16, 22.
411, «ti sei ... irritarmi»: *Ibid.*, 16, 26.
411, «i figli di Assur»: *Ibid.*, 16, 28.
411, «in un paese ... Caldea»: *Ibid.*, 16, 29.
411, «prostituta perfetta»: *Ibid.*, 16, 30.
411, «Tu li hai ... loro»: *Ibid.*, 16, 33.
412, «Poiché ... svelata»: *Ibid.*, 16, 36.
412, «Ti spoglieranno ... spade»: *Ibid.*, 16, 39-41.
412, «la mia ... più»: *Ibid.*, 16, 42.
412, «Ma io ... eterna»: *Ibid.*, 16, 60.
412, «Allora ... fatto»: *Ibid.*, 16, 62-63.
413, «E voi ... idoli»: *Ibid.*, 6, 13.
413, «Saprete ... colpisce»: *Ibid.*, 7, 9.
413, «gli anziani ... lui»: *Ibid.*, 8, 1.
413, «la mano ... me»: *Loc. cit.*
413, «Dai reni ... scintillante»: *Ibid.*, 8, 2.
413, «il cielo si aprì»: *Ibid.*, 1, 1.
413, «ogni ... intorno»: *Ibid.*, 8, 10.
414, «All'entrata ... sole»: *Ibid.*, 8, 16.
414, «strumento di sterminio»: *Ibid.*, 9, 1.
414, «degli uomini ... lì»: *Ibid.*, 9, 4.
414, «Vecchi ... croce»: *Ibid.*, 9, 6.
414, «i vecchi ... Casa»: *Loc. cit.*
414, «sterminare ... Gerusalemme»: *Ibid.*, 9, 8.
414, «Ho fatto ... ordinato»: *Ibid.*, 9, 11.
414, «La gloria ... Cherubini»: *Ibid.*, 10, 18.
414, «forme di mani umane»: *Ibid.*, 10, 21.
414, «simile ... parla»: *Ibid.*, 10, 5.
415, «Quanto ... Kebar»: *Ibid.*, 10, 22.
415, «ai deportati ... vedere»: *Ibid.*, 11, 25.
415, «casa di Israele»: *Ibid.*, 3, 17.
415, «casa di ribellione»: *Ibid.*, 3, 26.
415, «fronte ... sasso»: *Ibid.*, 3, 9.
415, «Prendi ... assedierai»: *Ibid.*, 4, 3.
415, «volgerai ... lei»: *Ibid.*, 4, 7.
415, «non potrai ... immobilità»: *Ibid.*, 4, 8.
416, «Mangerai ... occhi»: *Ibid.*, 4, 12.
416, «in quel ... bandirò»: *Ibid.*, 4, 13.
416, «Ti concedo ... pane»: *Ibid.*, 4, 15.

416, «oppressi ... colpe»: *Ibid*., 4, 17.
416, «Figlio ... gente»: *Ibid*., 24, 16-17.
416, «Parlai ... sera»: *Ibid*., 24, 18.
417, «un presagio»: *Ibid*., 24, 24.
417, «Dicono ... parola»: *Ibid*., 13, 6.
417, «volpi tra le macerie»: *Ibid*., 13, 4.
417, «dicono ... pace»: *Ibid*., 13, 10.
417, «Profetizza ... profetizzano»: *Ibid*., 13, 2.
418, «Quanto ... Israele»: *Ibid*., 12, 3-6.
418, «Uscii ... occhi»: *Ibid*., 12, 7.
418, «Ma che cosa fai?»: *Ibid*., 12, 9.
418, «Questa ... remote»: *Ibid*., 12, 27.
418, «Adonai ... parole»: *Ibid*., 12, 28.
418, «Se faccio ... popolo»: *Ibid*., 33, 2-3.
418, «Quanto ... mia»: *Ibid*., 33, 7.
419, «un cantore ... applicano»: *Ibid*., 33, 32.
419, «Ed ecco ... accade!»: *Ibid*., 33, 33.
419, «sapranno ... profeta»: *Loc. cit.*
419, «vita ... umano»: Ecateo, in Diodoro Siculo, XL, 3.
419, «Hanno ... te»: *Neemia*, 9, 26.
420, «la profezia ... tragica»: É. Dhorme, Introduzione a *La Bible. Ancien Testament*, vol. II, cit., p. CVII.
420, «giorno di Iahvè»: *Sofonia*, 1, 7.
420, «coloro ... Israele»: *Ibid*., 3, 13.
420, «tutti ... terra»: *Ibid*., 1, 18.
420, «Pascoleranno ... inquieti»: *Ibid*., 3, 13.
420, «salverò ... scacciata»: *Ibid*., 3, 19.
421, «La persona ... stesso»: *Ezechiele*, 18, 20.
421, «un inconcepibile mistero»: J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, Librairie Grecque, Latine et Française, Paris, 1821, vol. II, p. 220.
421, «spesso ... bene»: Lettera di Ch. Baudelaire a Ch. Asselineau del 13 marzo 1856, in *Correspondance*, a cura di C. Pichois, con la collaborazione di J. Ziegler, Gallimard, Paris, 1973, vol. I, p. 340.
421, «la reversibilità ... colpevoli»: E. Cioran, *Exercices d'admiration*, Gallimard, Paris, 1986, p. 23.
421, «Il mio ... colpe»: *Isaia*, 53, 11.
422, «La via ... regolare!»: *Ezechiele*, 18, 25.
422, «Li feci ... applica»: *Ibid*., 20, 10-11.
422, «Ma il mio ... deserto»: *Ibid*., 20, 17.
422, «Comportatevi ... applicatele»: *Ibid*., 20, 19.
423, «E io ... vissuto»: *Ibid*., 20, 25.
423, «Provocai ... matrice»: *Ibid*., 20, 26.
423, «Era ... Iahvè»: *Loc. cit.*
423, «vi farò ... faccia»: *Ibid*., 20, 34-35.
423, «Queste ... rivivere?»: *Ibid*., 37, 3.
423, «Adonai ... sai»: *Loc. cit*.
424, «uccisi»: *Ibid*., 37, 9.
424, «profetizzò ... ordinato»: *Ibid*., 37, 7.
424, «Ci fu ... tumulto»: *Loc. cit.*
424, «si alzarono ... numerosissimo»: *Ibid*., 37, 10.
424, «Giuda ... associati»: *Ibid*., 37, 16.
424, «Giuseppe ... associata»: *Loc. cit.*
424, «Farò ... loro»: *Ibid*., 37, 22.
424, «Quando ... amai»: *Osea*, 11, 1.
425, «Sono ... amore»: *Ibid*., 11, 3-4.
425, «Il mio ... viscere»: *Ibid*., 11, 8.
425, «Non darò ... devastare»: *Ibid*., 11, 9.
426, «*in adolescentia* ... *sunt*»: *Ezechiele*, 23, 3.
426, «vennero ... tette»: *Loc. cit.*
426, «Furono ... figlie»: *Ibid*., 23, 4.
426, «vestiti ... *hyacintho*»: *Ibid*., 23, 6.
426, «giovani ... *cupidinis*»: *Loc. cit.*
427, «esemplare ... castigata»: *Ibid*., 23, 10.
427, «*insanivit* lussuria»: *Ibid*., 23, 11.
427, «con i fianchi ... inturbantata»: *Ibid*., 23, 15.
427, «Appena ... da loro»: *Ibid*., 23, 16-17.
427, «ricordava ... cavalli»: *Ibid*., 23, 19-20.
427, «Ecco ... cavallo»: *Ibid*., 23, 22-23.
427, «coalizione di popoli»: *Ibid*., 23, 24.

427, «strappato ... spada»: *Ibid.*, 23, 25.
428, «Non alzerai ... Egitto»: *Ibid.*, 23, 27.
428, «larga e profonda»: *Ibid.*, 23, 32.
428, «desolazione e costernazione»: *Ibid.*, 23, 33.
428, «il brusio di una folla»: *Ibid.*, 23, 42.
428, «da ogni ... testa»: *Loc. cit.*
428, «uomini giusti»: *Ibid.*, 23, 45.
428, «Così ... Iahvè»: *Ibid.*, 23, 49.
428, «Eserciterò ... furore»: *Ibid.*, 23, 25.
429, «Si uccidano ... case!»: *Ibid.*, 23, 47.
429, «la sua ... lei»: L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Bridel, Lausanne, 1914, vol. I, p. 435, nota 1.
429, «È là ... te»: *Esodo*, 25, 22.
429, «Ho fatto ... infedeli»: *Isaia*, 1, 2.
429, «Accusate ... uomo)»: *Osea*, 2, 4.
429, «Inseguirà ... ora!»: *Ibid.*, 2, 9.
429, «Farò ... cerimonie»: *Ibid.*, 2, 13.
430, «Devasterò ... divoreranno»: *Ibid.*, 2, 14.
430, «Avverrà ... *baal*"»: *Ibid.*, 2, 18.
430, «E ti fidanzerò ... Iahvè»: *Ibid.*, 2, 21-22.
430, «Coloro ... sacerdozio»: *Esdra*, 2, 62.
430, «ricostruirono ... sera»: *Ibid.*, 3, 3.
430, «Quando ... cembali»: *Ibid.*, 3, 10.
431, «E molti ... pianti»: *Ibid.*, 3, 12-13.
431, «tutto ... Gerusalemme»: *Ibid.*, 7, 16.
431, «Mi vergognavo ... abbandonano»: *Ibid.*, 8, 22.
431, «l'oro ... scritto»: *Ibid.*, 8, 33-34.
431, «Il popolo ... paese»: *Ibid.*, 9, 1-2.
432, «facendo ... santo»: *Ibid.*, 9, 8.
432, «a legarci ... abominevoli?»: *Ibid.*, 9, 14.
432, «distruggerci ... scampati?»: *Loc. cit.*
432, «Faremo ... figli»: *Ibid.*, 10, 3.
432, «il capo ... detto»: *Ibid.*, 10, 5.
432, «in un giorno o due»: *Ibid.*, 10, 13.
432, «Ma i figli ... detto»: *Ibid.*, 10, 16.
432, «Tutti ... figli»: *Ibid.*, 10, 44.
432, «figli della cattività»: *Ibid.*, 4, 1.
433, «Li rimproverai ... voi"»: *Neemia*, 13, 25.
433, «Non è forse ... peccare»: *Ibid.*, 13, 26-28.
433, «Il tuo ... dio»: *Ruth*, 1, 16.
434, «dall'alba ... Legge»: *Neemia*, 8, 3.
434, «la Legge ... letto»: *Ibid.*, 8, 8.
434, «di fatto ... letto»: *Ibid.*, 8, 9.
434, «di fatto ... Legge»: *Ibid.*, 8, 10.
434, «grande ... conoscere»: *Ibid.*, 8, 12.
435, «I figli ... mese»: *Ibid.*, 8, 14.
435, «fronde ... capanne»: *Ibid.*, 8, 15.
435, «lessero ... ultimo»: *Ibid.*, 8, 18.

XI. Intorno al Tempio distrutto
439, «Guardati ... ordino»: *Deuteronomio*, 12, 13-14.
440, «luogo della quiete»: *Ibid.*, 12, 9.
440, «Inviò ... Ospite»: *2 Maccabei*, 6, 1-2.
441, «sono ... Abramo»: *1 Maccabei*, 12, 21.
441, «secondo ... Gentili»: *Ibid.*, 1, 14.
441, «Costruì ... sacrifici»: *Ibid.*, 1, 54.
441, «Il venticinque ... sacrifici»: *Ibid.*, 1, 59.
441, «duro ... inganno»: *Daniele*, 8, 23.
441, «sacrificio perpetuo»: *Ibid.*, 8, 11.
442, «all'entrata ... Incontro»: *Esodo*, 29, 42.
442, «È lì ... gloria» *Ibid.*, 29, 43.
442, «Che me ne faccio ... voglio»: *Isaia*, 1, 11.
442, «quanti ... stato»: Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trad. di S. Pines, The University of Chicago Press, Chicago-London, vol. II, 1963, p. 579.
442, «L'incenso ... abominio»: *Isaia*, 1, 13.
443, «Egli ... eterno»: *Lettera agli Ebrei*, 9, 12.
443, «Si vergogneranno ... acqua»: *saia*, 1, 29-30.

443, «Questo ... mattoni»: *Ibid*., 65, 3.
444, «I figli ... cuore»: *Geremia*, 7, 30-31.
444, «A quel ... suolo»: *Ibid*., 8, 1-2.
444, «non si dirà ... luogo»: *Ibid*., 7, 32.
445, «Ritennero ... fuoco»: Diodoro Siculo, XX, 14, 4-6.
446, «*Vita ... vikario*»: L.E. Stager e S.L. Wolff, *Child Sacrifice at Carthage . Religious Rite or Population Control?*, «Biblical Archaeology Review», gennaio-febbraio 1984, p. 41.
446, «Abele ... grasso»: *Genesi*, 4, 4.
446, «bruciato ... peccati»: *Berakhot*, 17a, in G.G. Stroumsa, *La fin du sacrifice*, Odile Jacob, Paris, 2005, p. 122.
446, «Abele ... ebraico»: J. Gordin, *Écrits*, Albin Michel, Paris, 1995, p. 167.
447, «trasformare ... essa»: G.G. Stroumsa, *La fin du sacrifice*, cit., p. 114.
447, «Di fatto ... culto»: *Loc. cit.*
447, «messa ... europea»: *Ibid*., p. 115.
448, «l'Apostata»: Gregorio di Nazianzo, *Orazioni*, 4, 1.
449, «macchia dell'ateismo»: G.W. Bowersock, *Julian the Apostate*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, p. 83.
449, «preghiere ... animate»: Salustio, *Sugli dèi e il mondo*, 16, 1.
450, «Anche oggi ... impudenza»: Giovanni Crisostomo, *Contro gli Ebrei*, 5, 11, 9-10.
450, «tappare ... Ebrei»: *Ibid*., 7, 2, 3.
450, «Non è forse ... sempre?»: *Ibid*., 6, 4, 4.
451, «senza ... convincente»: J. Scheid, Prefazione a G.G. Stroumsa, *La fin du sacrifice*, cit., p. 11.
451, «mistero ... antico»: *Loc. cit.*
451, «*Cesset* ... sacrifici»: *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 2.
451, «religioni ... cruenti»: G.G. Stroumsa, *La fin du sacrifice*, cit., p. 137.
451, «Abramo ... continuamente»: Giuliano, *Contro i Galilei*, 356C.
452, «concordano ... precetti»: *Ibid*., 306B.
452, «hanno abbandonato ... Ebreo»: *Ibid*., 194D.
452, «circoncisione del cuore»: *Deuteronomio*, 10, 16; *Lettera ai Romani*, 2, 29.
452, «perché ... Gerusalemme?»: Giuliano, *Contro i Galilei*, 306A.
452, «noi offriamo ... domani»: Giovanni Crisostomo, *Omelie sulla Lettera agli Ebrei*, 17, 3.
453, «viene compiuto ... allora»: *Loc. cit.*
453, «sorpassano ... tempo»: Giuliano, *Contro i Galilei*, 100A.
456, «*Et nos* ... eterno»: Iscrizione del mitreo di Santa Prisca all'Aventino.
457, «Centinaia ... private»: M. Rostovtzeff, *Dura-Europos*, Clarendon Press, Oxford, 1938, p. 58.
457, «dèi ... donatori»: M. Rostovtzeff, *Caravan Cities*, Clarendon Press, Oxford, 1932, p. 213.
457, «accanto ... colori»: *Ibid*., p. 214.
458, «Non è possibile ... riuscito»: M. Rostovtzeff, *Dura-Europos*, cit., p. 116.
459, «i suoi ... estasi»: F. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos*, Geuthner, Paris, 1926, p. 47.
460, «un'iscrizione ... sacerdote"»: *Loc. cit.*
460, «lieve ... Dura»: M. Rostovtzeff, *Dura-Europos*, cit., p. 120.

XII. Il Messia
465, «tutti ... colpe»: R. Patai, *The Messiah Texts*, Wayne State University Press, Detroit, 1988, pp. 247-48.
466, «Fino ... violenza»: *Luca*, 16, 16.
466, «il lupo ... polvere»: *Isaia*, 65, 25.
467, «considerava ... definito»: Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, cit., p. 345.
467, «non pensare ... simili»: Maimonide, *Mishneh Torah*, XIV, 5, 11-12, in G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken Books, New York, 1971, p. 28.
467, «i sacrifici ... Torah»: R. Patai, *The Messiah Texts*, cit., p. 324.
467, «innovazione ... abituale»: Maimonide, *Mishneh Torah*, XIV, 5, 11-12, in G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, cit., pp. 28-29.
467, «Allora ... pura»: *Sofonia*, 3, 9.
467, «soltanto ... riferiscono»: Maimonide, *Mishneh Torah*, XIV, 5, 11-12, in G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, cit., p. 29.
467, «i saggi ... disturbasse»: *Loc. cit.*
467, «Il mondo ... beneficenza»: *«Avot» et ses commentaires. Chapitre premier*, a cura di R. Lévy, Verdier, Lagrasse, 2015, p. 41.
468, «Certo ... distrutto?»: *Ibid*., p. 46.
468, «Ormai ... colpe»: *Loc. cit.*
468, «Non soltanto ... mondo»: *Loc. cit.*
468, «Si sa ... sacrifici»: *Ibid*., p. 47.
468, «Fìssati nello studio»: *Ibid*., p. 148.
469, «Quando ... studio»: *Ibid*., p. 150.
469, «Se provi ... svanirà»: Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, cit., p. 608.
470, «E anche ... divina»: *Midrash yemenita*, in R. Patai, *The Messiah Texts*, cit., p. 257.
470, «Quando ... tenda»: *Numeri*, 19, 14.
470, «"Chissà ... scambiati»: M. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Fischer Bücherei, Frankfurt-Hamburg, 1955, p. 43.

471, «i suoi ... dottrine»: *Ibid.*, p. 44.

471, «Una volta ... *persone*»: L. Bloy, *L'âme de Napoléon*, in *Œuvres de Léon Bloy*, Mercure de France, Paris, vol. V, 1966, pp. 276-77.

471, «l'ultimo mistico ebraico»: M. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, cit., p. 11.

471, «il primo ... Ebrei»: *Ibid.*, p. 44.

471, «passava ... danzatrici»: *Ibid.*, p. 86.

472, «Avverrà ... Shittim»: *Gioele*, 4, 18.

472, «L'Egitto ... devastazione»: *Ibid.*, 4, 19.

INDICE DEI NOMI,
DEI LUOGHI E DELLE OPERE

Abele
Abiathar
Abigail
Abihu
Abimelech
Abishag
Abner
Abramo
Acacie (Shittim)
Achab
Achinoam
Achiyah
Acque; *si veda anche* Tehom
Adad
Adah
Adamo
Adonai Iavhè; *si vedano anche* Dio, Elohim, Iahvè, Iahvè Elohim, Onnipotente, Padre, Signore
Adoniyahu
Adorno, Gretel
Adriano
Aelia Capitolina
Agag
Aglibol
Agostino
Ahasverus
Ai
Akhan
Akhor
Alessandria
Alessandro
Alta Corte, *si veda* Beth-Din
Alter, Robert
Amaleciti
Amaleq
Amasiah
Ammiano Marcellino
Ammoniti
Amorrei
Amos
Anath
– Protettrice dei popoli
Anath-Yahu
Angeli
– della Distruzione
– della Faccia
– della Morte
Antico Testamento; *si veda anche* Bibbia
Antioco Epifane
Anu
Anunitu
Anunnaki
Anzu
Apollo
Apsu
Arabi
Arabia
Aracne
Aram
Aramei
Arca dell’Alleanza/della Testimonianza
Arca di Noè
Areios
Aronne
Arsacidi
Artemis
Aryok
Asa
Asaf
Aser
Asherah
Asia
Assalonne
Assiri
Assiria
Assur
Astarte; *si veda anche* Astoreth

Astoreth; *si veda anche* Astarte
Astuccio del Trucco
Atalia
Atene
– Acropoli
Ateniesi
Athens (USA)
Atirat
Atkinson, James Jasper
– *Primal Law*
Atti di Salomone
Azariah
Azazel
Azriel

Baal
– Baal-Hammon
– Baal-Peor
Baalath
Baasa
Babele; *si veda anche* Torre di Babele
Babilonesi
Babilonia
Bach, Johann Sebastian
Bachurim
Balcani
Barton, John
Baudelaire, Charles
Beduini
Beltshazzar (altro nome di Daniele)
Ben-Hadad
Ben-Hinnom
Benayahu
Beniaminiti
Beniamino
Benjamin, Walter
Bereshit Rabba
Bersabea
Beth-Din (Alta Corte)
Beth-Eqed
Beth-Peor
Beth-Shean
Bethel
Bethuel
Betlemme
Betsabea
Bibbia ; *si vedano anche* Antico Testamento, Pentateuco, Scrittura, Torah, Vulgata
– *Cantico dei Cantici*
– *Daniele*
– *Deuteronomio*
– *Ecclesiaste* o *Qohélet*
– *Ecclesiastico* o *Siracide*
– *Esdra*
– *Esodo*
– *Ezechiele*
– *Genesi*
– *Geremia*
– *Gioele*
– *Giosuè*
– *Giudici*
– *Isaia*
– *Levitico*
– *Michea*
– *Neemia*
– *Numeri*; *si veda anche Nel deserto*
– *Osea*
– *Primo libro dei Maccabei*
– *Primo libro dei Re*
– *Primo libro delle Cronache*
– *Proverbi*
– *Ruth*
– *Salmi*
– *Sapienza di Salomone*
– *Secondo libro dei Maccabei*
– *Secondo libro dei Re*
– *Secondo libro delle Cronache*
– *Secondo libro di Samuele*

– *Sofonia*
– *Zaccaria*
Bilhah
Birdu
Bithnannaia
Bloy, Léon
Boaz
Britannia
Brod, Max
Bruno, Giordano
Buber, Martin
Budé, Guillaume
Bulgaria
Buonarroti, Michelangelo

Cacciatore Celeste
Caino; *si veda anche* Qayn
Caldea
Caldei
Cam
Camos
Canaan (figlio di Cam)
Canaan (regione)
Cananei
Canto del Mare
Cappella Sistina
Carmelo (monte)
Cartagine
Cartaginesi
Casa di Baal
Casa di Dio/di Iahvè; *si vedano anche* Dimora, Santo dei Santi (Santuario), Tempio di Gerusalemme/di Iahvè /di Salomone
Casa di Elohim
Caspari, Wilhelm
Caspi
Cassuto, Umberto
Ceronetti, Guido
Cherubini
Chiesa cattolica
Cina
Cinnamomo
Città di David; *si veda anche* Gerusalemme
Clayton, ippodromo (luogo del *Disperso*)
Code Napoléon
Codex Theodosianus
Collina dei Prepuzi
Conone
Costantino
Costanzo II
Creatore
Cristo; *si veda anche* Gesù
Cronista
Crono
Cumont, Franz

Dagon
Dan
Daniele
Darda
Darmesteter, James
Darwin, Charles
– *The Descent of Man*
David
Debir
Deborah
Decalogo
Demetra
Descartes, René
– *Regulae ad directionem ingenii*
Deutero-Isaia
Devī
Dhorme, Édouard
Didone
Dimora; *si vedano anche* Casa di Dio/di Iahvè, Santo dei Santi (Santuario), Tempio di Gerusalemme /di Iahvè/di Salomone
Dina
Dio ; *si vedano anche* Adonai Iahvè, Elohim, Iahvè, Iahvè Elohim, Onnipotente, Padre, Signore

Diocleziano
Diodoro Siculo
Diogene Laerzio
Distruttore
Dodona
Drago delle Acque; *si vedano anche* Principe delle Acque, Rachab
Dura Europos

Ea
Ebrei
Ecateo
Edipo
Edom
Edomiti
Egitto
Egizi
Eglon
Ekhnaton
Elefantina
Eleusi
Eli
Elia
Eliam
Elifaz
Eliseo
Elohim ; *si vedano anche* Adonai Iahvè, Dio, Iahvè, Iahvè Elohim, Onnipotente, Padre, Signore
Elohista
Endor
Enoch
Enuma Elish
Ephraim
Ephron
Eraclito
Eretteo
Eridu
Erodoto
Esagila
Esaù
Esdra, *si veda* Bibbia, *Esdra*
Esercito dei Cieli
Eshkol
Esther
Ethan
Etiopi
Etiopia
Eufrate
Europa (paese)
Europa (personaggio)
Eva
Evei
Ezechia
Ezechiele, *si veda* Bibbia, *Ezechiele*

Faraone
Fenici
Figlio del Cielo
Figlio dell'Uomo
Filistei
Fine dei Giorni
Flavio Giuseppe
– *Antichità giudaiche*
Foresta del Libano
Freud, Sigmund
– *L'avvenire di un'illusione*
– *Il disagio della civiltà*
– *Gesammelte Werke*
– *Interpretazione dei sogni*
– *Massenpsychologie*
– *Studienausgabe*
– *Totem e tabù*
– *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*
Frye, Northrop

Gabaon
Gabaoniti
Gad
Galilea

Gallim
Gaṅgā
Garbini, Giovanni
Garizim
Ge-Hinnom
Gebusei
Gehenna
Gentili
Geremia, *si veda* Bibbia, *Geremia*
Gerico
Germania
Gerona
Gerra
Gershom
Gerusalemme ; *si veda anche* Città di David
Gessen
Gesù; *si veda anche* Cristo
Gevurot
Giacobbe ; *si veda anche* Israele (altro nome di Giacobbe)
Gibah
Gibbon, Edward
Gihon
Gilgal
Gilgamesh
Ginzberg, Louis
Giobbe
Giocasta
Gioele, *si veda* Bibbia, *Gioele*
Giona
Giordano (fiume)
Giosia
Giosuè, *si veda* Bibbia, *Giosuè*
Giovanni Battista
Giovanni Crisostomo
Giovanni, *si veda* Nuovo Testamento, *Vangelo di Giovanni*
Girgasciti
Girolamo
Giuda (figlio di Giuseppe)
Giuda (popolo)
Giudea
Giuliano l'Apostata
Giuseppe
Giustiniano
Gloria di Iahvè
Goethe, Johann Wolfgang
– *West-östlicher Divan*
Golia
Gomorra
Gordin, Jacob
Goyim
Grande Predatore
Grandi Cacciatori
Greci
Grecia
Gregorio di Nazianzo
Gressmann, Hugo
Guénon, René
Gunkel, Hermann

Hagar
Haggith
Haman
Hammurabi
Hamor
Haran
Haron
Harran
Harun al-Rashid
Hazael
Hebron
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heman
Hermes
Heth
Hiel
Hilleliti
Hilquiyahu

Hiram
Hiram-abi
Hitler, Adolf
Hokhmah; *si veda anche* Sapienza
Hor
Horeb
Hotel Occidental
Huldah
Hur

Iabboq
Iabes
Iabneh
Iafeth
Iahvè ; *si vedano anche* Adonai Iahvè, Dio, Elohim, Iahvè Elohim, Onnipotente, Padre, Signore
Iahvè Elohim; *si vedano anche* Adonai Iahvè, Dio, Elohim, Iahvé, Onnipotente, Padre, Signore
Iahvista
Iarhibol
Iechiel
Iedidyah
Iefte
Iehoyada
Iehu
Ieroboam
Iesse
Iethro
Ifigenia
Inanna
India
Indra
Inghilterra
Ioab
Ioas
Ionathan
Ioram
Iran
Isaac ben Juda Abrabanel
Isacco
Isaia, *si veda* Bibbia, *Isaia*
Ishbi-benob
Ishtar
Ismaele
Ismailiti
Israele (altro nome di Giacobbe)
Israele (popolo)
Israeliti
Issachar
Ittiti
Izreel

Jayadeva
– *Gītagovinda*
Jezabel
Jung, Carl Gustav

K. (personaggio del *Castello*)
K., Joseph (personaggio del *Processo*)
Kabul
Kafka, Franz
– *Il castello*
– *Diari*
– *Il disperso*
– *Il processo*
Kālidāsa
– *Kumārasambhava*
Kebar
Khaleb
Khalkol
Khilab
Khnum
Kierkegaard, Søren
King James (versione biblica)
Klopstock, Robert
Kṛṣṇa
Kush

Labano

Lachai-roi
Laish
Lakhish
Lamech
Lari
Lea
Legge ; *si vedano anche* Pentateuco, Torah
Levenson, Jon D.
Levi
Leviatano
Leviti
Levitico Rabba
Libano
Libnah
Libro del Giusto (*Yashar*)
Libro delle labbra del sacerdote (*Śifte Kohen*)
Loch Ness
Lods, Adolphe
Londra
– Westminster
Longino
Lot
Luca, *si veda* Nuovo Testamento, *Vangelo di Luca*
Luciano di Samosata
Luna
Lutero, Martin
Luz (Mandorla)

Maat
Madian
Madianiti
Maimonide
– *Guida dei perplessi*
Makhpelah
Malkuth
Mami (Sovrana di tutti gli Dei)
Mamre
Manasse
Mandorla, *si veda* Luz
Maqqedah
Mar Rosso
Marduk
Mare delle Canne
Mare unico
Marsia
Marsiglia
Marx, Harpo
Massoni
Matri
Matteo, *si veda* Nuovo Testamento, *Vangelo di Matteo*
Medio Oriente
Mediterraneo
Megastene
Melchisedec
Memphis
Meribah
Meroe, *si veda* Saba (città)
Mesopotamia
Messia
Meuli, Karl
Mical
Michele, arcangelo
Michea, *si veda* Bibbia, *Michea*
Milcom
Milkah
Miriam
Mishnah
Mispah
Mitra
Moab
Moabiti
Moloch
Moreh
Moriah
Morte
Mosè
Muftì di Gerusalemme

Murphy, capitano

Nabal
Naboth
Nabucodonosor
Nachman di Breslav
Nachmanide
Nachor
Nadab
Naomi
Nathan
Nathan-Melek
Nebat
Nebo
Nebuchelos
Nechushtan
Neemia, *si veda* Bibbia, *Neemia*
Neftali
Nel deserto (*Numeri*)
New York
– Brooklyn
Nicostrato
Nietzsche, Friedrich
Nilo
Nimrod
Nin-gal
Ninurta
Niobe
Noè
Nome del Santo
Noth, Martin
Nubia
Nuova Caledonia
Nuovo Testamento
– *Apocalisse*
– *Lettera agli Ebrei*
– *Vangelo di Giovanni*
– *Vangelo di Luca*
– *Vangelo di Matteo*

Obadyahu
Obed
Obed-Edom
Ochozia
Oholah
Oholibah
Oklahoma
Olimpi
Omero
Onnipotente; *si vedano anche* Adonai Iahvè, Dio, Elohim, Iahvè, Iahvè Elohim, Padre, Signore
Ophir
Orientali
Oriente
Orione (costellazione); *si veda anche* Cacciatore Celeste
Orione (personaggio)
Orsa Maggiore
Osea, *si veda* Bibbia, *Osea*

Paddan-Aram
Padre; *si vedano anche* Adonai Iahvè, Dio, Elohim, Iahvè, Iahvè Elohim, Onnipotente, Signore
Palestina
Paltiel
Paolo
Paradiso
Paran
Pardes
Pārvatī
Pascal, Blaise
Pasqua
Passerotta; *si veda anche* Seforah
Penati
Pentateuco; *si vedano anche* Legge, Torah
Peqod
Perizziti
Persia
Persiani
Pinchas

Pitom
Platone
– *Timeo*
Poe, Edgar Allan
Porta dei cieli
Porta delle Acque
Presenza divina (Shekhinah)
Principe delle Acque; *si vedano anche* Drago delle Acque, Rachab
Protettrice dei popoli; *si veda anche* Anath
Puah
Punici

Qadesh
Qayn; *si veda anche* Caino
Qeniti
Qeturah; *si veda anche* Hagar
Qidron
Qish
Qishon
Qitor
Qoa
Qohélet, *si veda* Bibbia, *Ecclesiaste* o *Qohélet*
Qoriti

Rabba bar Abbahu
Rabbi Eliezer
Rabbi Geremia
Rabbi Johanan ben Zakkai
Rabbi Ovadyah da Bertinoro
Rabbi Yudan bar Simon
Rachab; *si vedano anche* Drago delle Acque, Principe delle Acque
Rachab (donna di Canaan)
Rachele
Racine, Jean
Rad, Gerhard von
Rādhā
Ramah
Ramakrishna
Ramoth
Ramses (Egitto)
Ramses (luogo nel *Disperso*)
Ras Shamra
Rebecca
Redattore Finale
Refaim
Regina dei Cieli
Rephidim
Resen
Ritspah
Robertson Smith, William
– *Lectures on the Religion of the Semites*
Roboam
Rolland, Romain
Roma
– Aventino
– ponte Milvio
Romani
Rossmann, Karl
Rostovtzeff, Michael
Ruben
Rudra
Ruth

Saba (o Meroe, città)
Saba, regina di
Sabato
Sahar (Sin)
Sahara
Salem
Salmista
Salomone
Salustio
Samaria
Samuele
Santa Prisca (mitreo)
Santo dei Santi (Santuario); *si vedano anche* Casa di Dio/di Iahvè, Dimora, Tempio di Gerusalemme /di Iahvè/di Salomone

Sapiens
Sapienza; *si veda anche* Hokhmah
Saptarsi
Sara/Sarai
Sarepta
Satana
Saul
Schama, Simon
Scheid, John
Scozia
Scrittura
Se-Ma Ts'ien
Seforah
Seleucidi
Sellin, Ernst
Sem
Semiti
Seth
Settanta, versione dei
Settantadue Anziani
Sette Sapienti
Shaalim
Shaddai
Shafan
Shalishah
Shallum
Shammaiti
Shang, dinastia
Shara
Shekhanyah
Shekhinah, *si veda* Presenza divina
Shelomoh
Sheol
Shifrah
Shimei
Shinar
Shishaq
Shittim, *si veda* Acacie
Shoa
Shunem
Sichem (città)
Sichem (personaggio)
Sichon
Sidone
Sidoni
Siduri
Siene
Śifte Kohen, *si veda Libro delle labbra del sacerdote*
Signore; *si vedano anche* Adonai Iahvè, Dio, Elohim, Iahvè, Iahvè Elohim, Onnipotente, Padre
Silo
Simeon ben Aqibà
Simeone
Simone il Giusto
Sin, *si veda* Sahar
Sinai
Sion
Siracide, *si veda* Bibbia, *Ecclesiastico* o *Siracide*
Siracusa
Sirio
Śiva
Sodoma
Sofonia, *si veda* Bibbia, *Sofonia*
Sole
Sovrana del Mare
Sovrana di tutti gli Dei, *si veda* Mami
Sparta
Spartiati
Spirito del Cielo
Stefano
Stroumsa, Guy Gedalyah
Suf
Sulam
Sulamita
Sumeri

Tamar
Tammuz

Tanit
Targum Yerushalmi
Tavole della Legge
Tavoletta dei Destini
Tehom; *si veda anche* Acque
Tell el-Amarna
Tempio di Gerusalemme/di Iahvè/di Salomone ; *si veda anche* Casa di Dio/di Iahvè, Dimora, Santo dei Santi (Santuario)
Tenda dell'Incontro
Teocrito
Teofrasto
Terach
Terra Promessa
Therbis
Therese (personaggio del *Disperso*)
Thermuthis
Thotmes
Tiamat
Tigri
Timna
Tiro
Tito
Tophet
Torah; *si vedano anche* Legge, Pentateuco
Torre di Babele; *si veda anche* Babele
Tortorella
Tosefta
Troia
Tsadoq
Tsafnath-Paneach (nome egizio di Giuseppe)
Tseltsach
Tseruyah
Tsillah
Tsin
Tutmosi III

Ugarit
Ur
Ur-shanabi
Uria
Urim
Uruk
Utnapishtim
Uzza

Valentin, Karl
Valle del Carnaio; *si veda anche* Ben-Hinnom, Tophet
Valle delle Iene
Vaux, Roland de
Veda
Venezia
Venice (USA)
Via Lattea
Villalpando, Juan Bautista
Virolleaud, Charles
Vitae prophetarum
Vrtra
Vulgata; *si veda anche* Bibbia

Wandsbeck
Wei
Weil, Simone
– Quaderno XI
Westwest, conte (personaggio del *Castello*)
Wolde, Ellen van
Wu-yi

Yadaim
Yashar, *si veda Libro del Giusto*
Yerushalmi, Yosef Hayim

Zabulon
Zaccaria, *si veda* Bibbia, *Zaccaria*
Zagreus
Zarathustra
Zerach
Zeus
– Olimpio
– Ospite

Zodiaco
Zuiderzee
Zweig, Arnold